الدكتور ماجد عرسان الكيلاني



«بحث في أصول التربية العقدية والاجتماعية الإسلامية
كما يفسرها شيخ الإسلام ابن تيمية: دراسة تحليلية ناقدة».

مكتبة دار التراث
المدينة المنورة - ص.ب ٢٨٨٥٢

بسم الله الرحمن الرحيم


الفكر التربوي
عند ابن تيمية

الطبعة الثانية
طبعة مزيدة ومنقحة
١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م

محتويات البحـــث

الباب الأول

مقدمـة

الباب الثاني

تطور الفكر التربوي حتى عصر ابن تيمية

الباب الثالث
حياة ابن تيمية

الباب الرابع
آراء ابن تيمية في التربية

الباب الخامس
خلاصة



البَابُ الأوَّل

مقـدّمـة

الفصل الأول

أهمية البحث في الفكر التربوي عند ابن تيمية

البحث في الفكر التربوي عند ابن تيمية أمر هام وضروري لسببين: **الأول،** أن ابن تيمية هو أحد مشاهير أعلام الفكر الإسلامي، وما زالت تعاليمه وآراؤه تبعث الحركة والنشاط في الحياة العقلية والثقافية كلما ضربها الركود وآلت إلى الجمود. ولذلك ظلَّت هذه التعاليم تؤثر في الذين قادوا حركات التجديد والإصلاح منذ أيامه حتى العصر الحديث.

على أن تأثير ابن تيمية في العصر الحديث بدأ في ميدان العقيدة والفكر السياسي ثم امتد إلى الميدان التربوي. ويمكن تقسيم المناطق التي تأثرت بابن تيمية إلى ثلاث: الأولى الجزيرة العربية. والثانية مصر وسوريا. والثالثة المغرب العربي. هذا عدا عن امتدادات هذا التأثير خارج العالم العربي إلى كل من باكستان والهند وإفريقيا.

أما في الجزيرة العربية فقد وجدت روح تعاليم ابن تيمية تعبيرها الأكمل في حركة التوحيد التي بدأها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ولعبت دوراً حاسماً في تاريخ المملكة العربية السعودية وما جاورها من الأقطار

العربية والإسلامية. ولقد وصف المستشرق ـ دونكان ماكدونالد ـ هذه الحركة بأنها: «النقطة المضيئة في تاريخ العالم الإسلامي خلال فترة الركود والجمود». ووصفها محمد إقبال بأنها أول نبضة حياة في تاريخ المسلمين الحديث، وأن آثارها قد استلهمتها بشكل مباشر أو غير مباشر جميع حركات الإصلاح في العالم العربي وفي الهند وإفريقيا وغيرها[١].

وفي مجال الفكر التربوي يبدو التجانس واضحاً في رسائل محمد بن عبد الوهاب وحفيده عبد الرحمن التي تضمنت ما يمكن اعتباره فلسفة تربوية وآداب المتعلم[٢] كذلك يبدو هذا الأثر واضحاً في النشاطات والمؤسسات التربوية التي ترعاها حكومة المملكة العربية السعودية، وفي العناية التي توليها الجامعات ومؤسسات البحث لنشر وتحقيق الأعمال الفكرية لابن تيمية وتسهيل الاستفادة منها لدى الباحثين.

أما عن تأثير الفكر التربوي لابن تيمية في مصر والشام، فقد كان أول من عكس هذا التأثير كل من الشيخ محمد عبده وتلميذه السوري الشيخ محمد رشيد رضا من خلال الأبحاث التي كانت تنشرها «مجلة المنار» التي صدرت في القاهرة في الفترة ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥ ميلادية، ولاقت انتشاراً واسعاً في مصر وخارجها.

وما من شك أن أثر ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية كان واضحاً في نشاطات السلفية التي قادها عبده ورضا في مصر والشام وخاصة في الفتاوى التي كانت تنشرها المنار، وكذلك كان هذا الأثر واضحاً في مشاريع الإصلاح التربوية التي اقترحها الشيخ محمد عبده[٣].

أما في المغرب العربي فكان تأثير الفكر التربوي لابن تيمية عميقاً

---

(١) Muhammad Iqbal. The **Reconstruction Of Religions Tought in Islam.** (Lahore: 1977). p. 152.

(٢) محمد بن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد النجدية. (مكة: ١٣٩١/ ١٩٧١) ص ٦ ـ ١٤.

(٣) H. A. R. Gibb. **Modern Trends in Islam.** pp. 35 - 36.

ومؤثراً في مجابهة محاولات الابتلاع الثقافي والحضاري الذي خططت له إدارة الاستعمار الفرنسي آنذاك، فعلى أثر الاحتلال الفرنسي عام ١٨٣٠ م بدأت سلطات الاحتلال سياسة تربوية هدفها القضاء على الثقافة العربية والدين الإسلامي ثم امتدت هذه السياسة إلى كل من تونس والمغرب[١].

وفي الربع الثاني من القرن العشرين الميلادي بدأت أفكار ابن تيمية تدخل المغرب العربي عن طريق الحركة السلفية في مصر حيث وجدت صداها في الشيخ عبد الحميد بن باديس وجمعية العلماء في الجزائر[٢]. ولقد بدأت جمعية العلماء هذه في تأسيس المدارس في المساجد والبيوت لتدريس القرآن واللغة العربية والموضوعات الأخرى. وكان شعار هذه المدارس:

«الإسلام ديني، والعربية لغتي، والجزائر وطن أجدادي».

وفي عام ١٩٥٠ ضمت هذه المدارس ١٦٢٨٦ طالباً بالرغم من العراقيل التي كانت تضعها سلطات الاحتلال، وفي هذه المدارس تخرج جيل الثورة الجزائرية التي حققت الاستقلال.

وفي مراكش بدأت نفس التأثيرات. ويقول المستشرق - كليفورد جيرتس - أن أفكار ابن تيمية انتقلت إلى مراكش عن طريق مصر منذ الثمانينات من القرن الميلادي الماضي على أيدي الطلبة المغاربة الذين درسوا في الأزهر وعادوا ليبشروا بالأفكار السلفية في جامعة القرويين[٣].

ويرى - تورينو - أن تأثير ابن تيمية في مراكش يعود إلى قرنين ماضيين عندما حاول كل من السلطانين مولاي سيدي محمد بن عبدالله، ثم مولاي

---

(١) Norman C. Walpole and Others. **U. S. Army Area Handbook For Algeria,** (Washington, D. C.: The American University, Foriegn Areas Studies Division, 1965). pp. 138 - 139.

(٢) Roger Le Tournea, «North Africa» in, **Unity and Variety in Muslim Civilization.** edited BY. G. E. Von Grunebaum. (chicago: The University of Chicago Press, 1955). p. 239.

(٣) Clifford Geertz. **Islam Observed,** p. 72.

سليمان نشر أفكار المصلح محمد بن عبد الوهاب. ثم جاءت هذه الأفكار في موجة ثانية في أوائل القرن العشرين على يد كل من القاضي محمد بن العربي العلوي، وعلال الفاسي. فلقد أسس الأخير حزب الاستقلال الذي قام بإنشاء المدارس لتعليم الدين الإسلامي واللغة العربية. وبلغ عدد هذه المدارس عام ١٩٤٨ أكثر من مائة مدرسة. هذا بالإضافة إلى البعثات التي أرسلها حزب الاستقلال إلى العالم العربي[١].

وفي تونس قامت نفس النشاطات التربوية لمقاومة محاولات الابتلاع الثقافي الفرنسي حيث أخذ الوطنيون أسلوب الجزائر ومراكش في إقامة المدارس وتأثروا بنفس الاتجاه السلفي[٢].

وفي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أو منذ أوائل النصف الثاني من القرن العشرين أخذ تأثير ابن تيمية يتجاوب صداه في مختلف الأقطار العربية والإسلامية. وأبرز من عكس هذا التأثير مدرستان: مدرسة أبي الأعلى المودودي، ومدرسة مالك بن نبي.

أما عن المدرسة الأولى، فإن أثر ابن تيمية يبدو واضحاً جداً في التفكير السياسي لهذه المدرسة، وخاصة في تفكير أشهر مفكريها وهما المودودي وسيد قطب. فالمكانة التي أعطاها ابن تيمية للدولة الإسلامية استطرد المودودي وقطب في تفاصيلها واستعملا نفس المصطلحات التي استعملها ابن تيمية. فنظرية «الجاهلية» و«إقامة حكم الله في الأرض» و«لا إله إلاّ الله منهج حياة»، وربط ذلك بمفهوم الشهادتين والعبادة عند المودودي وسيد قطب هي نفس اصطلاحات ابن تيمية، ومعانيها تتطابق مع ما أورده ابن تيمية بالنسبة لهذا الموضوع في توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية. وحينما ردد حسن البنا عبارته: «يا قومنا! ندعوكم والقرآن في يميننا، والسنة في شمالنا،

(١) A. L. Tibawi, **Islamic Education,** (London: Headly Brothers Ltd, 1972): P. 173.

(٢) **Ibid,** pp. 160 - 164.

وأعمال السلف الصالح قدوتنا»، فقد كان في الحقيقة يلخص ما تكرر عند ابن تيمية من الدعوة للمنابع الصافية في القرآن والسنـة وأعمال السلف الصالح.

وأما بالنسبة للمدرسة الثانية مدرسة مالك بن نبي فقد نشأت ـ كمزيج من التأثر بالاتجاه السلفي الذي بدأه عبد الحميد بن باديس، والتأثر بالخبرات الذاتية لمالك في التراث الإسلامي والتراث الأوروبي. ولقد اتجهت هذه المدرسة للتخصص في منهج التحويل النفسي والفكري أو «تغيير ما بالأنفس» كمقدمة «لتغيير ما بالقوم»، ولقد عكس مالك بن نبي في كتبه: «شروط النهضة» و «مشكلة الثقافة» و «ميلاد مجتمع» الاتجاهات التي وردت في كتاب ابن تيمية «اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»، أما الأستاذ جودت سعيد أقرب تلاميذ مدرسة مالك بن نبي التزاماً بمنهج مالك؛ فقد ركز على الجانب النفسي في كتابه «حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم». وفي كتابه الثاني «العمل: قدرة وإرادة» حاول أن يترجم هذا الجانب إلى قـوانين نفسية واجتماعية توجه التغيير المطلوب. ولقد أخبرني أنه قرأ مجموعة الفتاوى عدة مرات، وله شغف بها وبغيرها من آثار ابن تيمية.

ويلاحظ على هذه المدرسة أنها التزمت بأمرين هما: منهاج النـ[illegible] الذاتي، وفحص التراث الذي يُوجد «قابلية الهزيمة» أو «قابلية الاستعمار» كما يقول الأستاذ مالك، أو «الشعور بالمنبوذية عند المسلم المعاصر» كما يقول الأستاذ جودت، وهذا منهج أطنب ابن تيميـة في تفاصيله وهـو يتحدى موروثات التقليد والجمود، ومضاعفات الالتزام المذهبي. والأمر الثاني أن منهج العمل لديها قد ركز على محاربة «أمية التفكير» التي قادت ـ حسب تحليل هذه المدرسة ـ إلى نوع من المذهبية الجديدة والتقليد الجديد. وهذا منهج يقابل أيضاً نقد ابن تيمية للذين «لا يعلمون الكتاب إلاَّ أماني» أي تلاوة.

والسبب الثاني الذي يجعل دراسة الفكر التربوي عند ابن تيمية أمراً

هاماً وضرورياً هو أن الدوائر التربوية المعاصرة في العالم العربي تبينت بعد تجربة طويلة في الميدان التربوي ضرورة الاعتماد على الأصول الإسلامية في بناء أنظمتها وأنشطتها التربوية. ومرة أخرى تجد هذه الدوائر نفسها أمام ضرورة الاستفادة من آراء ابن تيمية، ولكنها لا تعرف عنه في هذا المجال إلاَّ صورة غامضة عما دعاه ابن تيمية بضرورة العودة إلى منهاج السلف، وهم حين يحاولون الاسترشاد بهذا التوجيه فإن «مفهوم السلف» عندهم لا يتضح معناه؛ بحيث ينتهي ليشمل كل ما سلف من تراث ومعتقدات، وقيم واتجاهات، ثار ابن تيمية ضد الكثير منها وأدرج أصحابها في قائمة المنحرفين عن منهاج السلف الذي عناه.

ومن الطبيعي جداً أن كان للرجل دائماً وما زال معجبون مجدون في إعجابهم، ومبغضون مغالون في بغضهم، فحينما دخل الرحالة المغربي - ابن بطوطة - دمشق قبل سنين من وفاة ابن تيمية أدهشه ما رآه من شعبية لابن تيمية بين الدمشقيين، وما يروونه عن علمه وذكائه وأخلاقه. ولكنه لأسباب مذهبية لمز الرجل ونسب إليه من القول ما أثبتنا بطلانه وعدم صحته في مكان آخر من هذا البحث[١].

وفي العصر الحديث كرر المستشرق - إجناز جولدزيهر - هذه الشتيمة حينما قذف ابن تيمية بأن «في عمته نحله»[٢] ومثله المستشرق - دونكان ب. ماكدونالد - الذي ردد نفس القول بأسلوب يتعارض مع الروح العلمية[٣].

وكل من الاثنين كان مدفوعاً بمشاعر الحقد والانفعال بسبب ما شاهداه من أثر ابن تيمية في مقاومة الجهود الثقافية للبعثات التبشيرية في العالم الإسلامي التي كان - جولدزيهر - و - ماكدونالد - من قيادتهما.

---

(١) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة. (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ،) ص ٩٥.

(٢) Ignaz Goldziher, Wolfgang Behn (FR.), **The Zahiris: Their Doctrine and Their History.** (Leiden E. J. Bill, 1971), p. 173.

(٣) Duncan B. Mcdonald, **Development of Muslim Theology.** (New York: 1903), p. 273.

وفي العقد الأخير، بدت صورة ابن تيمية تتضح أكثر فأكثر في مراكز الدراسات الإسلامية في أوروبا وأمريكا حيث أخذ الباحثون يُعطون الرجل مكانته ويقدرونه حق قدره.

فقد اعتبره ـ محمد مأمون ـ «شخصية الإسلام الجبارة»[١]، أما ـ جورج مقدسي ـ أستاذ الدراسات العربية في جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة، فقد ذكر أن ابن تيمية «يقف بين أعظم المفكرين في التاريخ الإسلامي نظراً لما قدمه في ميدان البحث العلمي والمنهجية العلمية، ولما تركه من أعمال في هذا المجال»[٢]

كذلك وصف ـ فيكتور مكاري ـ ابن تيمية بأنه: «الحد الفاصل الذي يفصل بين العصور الإسلامية الوسيطة، والعصور الإسلامية الحديثة»[٣].

* * *

(١) Muhammad Memon, **Ibn Taymia's Struggle Against Popular Religion.** (Mouton And Co. 1976) p. Viii.

(٢) George Makdisi. «Ibn Taymiya's Autography Manuscript on Istihsan» in G. Makdisi (ed.) **Arabic and Islamic Studies.** (Cambridge: Harvard University Press, 1965), p. 453.

(٣) Victor E. Makari, «The Social Factor in Ibn Taymiyah's Ethics » ph. D. Temple University, 1975. p. 2.



الفصل الثاني

ابن تيمية في الدراسات العربية المعاصرة

الدراسات العربية والإسلامية التي تناولت ابن تيمية كثيرة ومتعددة. ولقد بدأت بوقت مبكر منذ أيام تلاميذه وأتباعه مثل: دراسة ابن عبد الهادي، والذهبي، وابن كثير، وكتب التراجم المختلفة.

أما في العصر الحديث فقد قام عدد من الكتاب بدراسة جوانب مختلفة من فكر شيخ الإسلام. ويلاحظ على كتاباتهم هذه أنها عكست الجوانب التي احتاجتها طبيعة المرحلة التي كانت تمر بها المجتمعات العربية والإسلامية في زمان كل كاتب. ففي الفترة الاستعمارية ركز الباحثون على أفكاره في الجهاد والإصلاح الاجتماعي كمصلح قاد الحملة ضد الشرور والمفاسد الاجتماعية في الداخل، وأثار روح الجهاد ضد حملات التتار من خارج.

وفي مرحلة ما بعد الاستقلال ركز الباحثون على دور ابن تيمية في الميادين التشريعية والسياسية مستهدفين بذلك تقديمه للقائمين على البناء والتخطيط كأحد المصادر الإسلامية في بناء الحياة التشريعية والإدارية.

ومن هذه الأبحاث ما قام به الشيخ محمد أبو زهرة، والأستاذ محمد المبارك، والدكتور عمر فروخ، وهي جميعها ركزت على الجوانب التشريعية والحسبة الإدارية والبناء السياسي.

وإلى جانب هذه النماذج التي ذكرناها فقد كانت غالبية المؤلفات التي صدرت عن شيخ الإسلام بمثابة تراجم شخصية تركز على دوره في الإصلاح والدعوة ومن أمثلتها ما كتبه الدكتور محمد يوسف موسى، والأستاذ أبو الحسن الندوي، ومحمد بهجت البيطار، ومهدي الاستنبولي وآخرون.

وفي تقديري أن الرجل ما زال لم يُدرس الدراسة التي يستحقها، ولمّا يأخذ تراثه العناية العلمية القائمة على المنهج العلمي الصحيح، خاصة وأن المؤسسات والجامعات الإسلامية في المملكة العربية السعودية قد سهّلت للدارسين أسباب الدراسة الشاملة حين هيأت الأسباب لتحقيق ونشر تراث هذا المفكر الجليل.

* * *

الفصل الثالث

ابن تيمية في الدراسات الأجنبية المعاصرة

منذ مطلع هذا القرن بدأ الاهتمام بدراسة ابن تيمية في المعاهد المختصة بالدراسات العربية الإسلامية في أوروبا وأمريكا، ولقد مرت هذه الدراسة بمرحلتين:

الأولى، منذ أواخر القرن الماضي حتى أوائل السبعينات من هذا القرن. وبالرغم من عمق بعض هذه الدراسات إلَّا أنها كانت متأثرة بمشاعر الاتجاهات السلبية التي كانت توجه الحركة الاستشراقية عامة، ومن أمثلة ذلك ما ذكرناه عن كل من إجناز جولدزيهر، ودونكان ماكدونالد.

أما المرحلة الثانية فقد بدأت خلال السبعينات من هذا القرن الميلادي، حيث خرجت أبحاث ذات لهجة مختلفة، وتتبع أسلوباً أقرب إلى الموضوعية وتفهّم المواقف والظروف. ومن أمثال هذه الأبحاث ما خصصه - محمد مامون - وهو باحث أمريكي مهاجر من إحدى دول أوروبا الشرقية - حيث قام بترجمة كتاب - اقتضاء السراط المستقيم - ثم علق عليه بكتاب آخر ونشر الاثنين عام ١٩٧٦ م في مجلد واحد أسماه:

«Ibn Taymiya's Straggle Against Popular Religion».

أي: «كفاح ابن تيمية ضد المفاهيم الشعبية للدين».

ولقد استهدف ـ مامون ـ من كتابه هذا دفع التهمة التي ألصقها بابن تيمية بعض المختصين بالدراسات الإسلامية من أمثال ـ دونكان ماكدونالد ـ حين زعموا أن ابن تيمية كان ضد التربية الروحية الرفيعة. وبعد أن ذكر ـ مامون ـ أن ابن تيمية ضحية التشويه والتزوير والهوى، ركز على نقطتين رئيسيتين: الأولى، موقف ابن تيمية من الصوفية، والثانية مفهوم البدعة عنده.

أما عن الأولى: فقد حاول ـ مامون ـ أن يبرهن على أن ابن تيمية لم يكن ضد الصوفية وأنه نفسه كان صوفياً، ولكن ما أراده هو تخليص الصوفية والمجتمع الإسلامي من البدع والانحرافات والزندقة التي دخلت تحت ستار التصوف من مصادر غير إسلامية.

وأما عن البدعة: فقد ركز ـ مامون ـ على أن مفهوم البدعة عند ابن تيمية إنما دار حول البدع التي كانت تجري في الأعياد والمواسم والزيارات. ولعل السبب في حصر البدعة في هذه الأمثلة أن ـ مامون ـ حصر نفسه كذلك في الاطلاع على كتاب واحد من كتب ابن تيمية وهو ـ اقتضاء السراط المستقيم ـ ولم يُحِط بما كتبه شيخ الإسلام حول هذا الموضوع في مصادر أخرى.

وممن أولى شيخ الإسلام ابن تيمية عناية خاصة هو الباحث الفرنسي الشهير ـ هنري لاوست ـ فقد خصَّ ابن تيمية ببحث خاص تُرجم إلى اللغتين العربية والإنكليزية، وحمل بالعربية عنوان «نظريات ابن تيمية». كذلك كتب ـ لاوست ـ عدداً من المقالات تناول فيها حياة ابن تيمية وحلل منهاجه في الإصلاح، وطبيعة العلاقات التي كانت تربطه بمعاصريه، وما أنتجه في مجال العقيدة والاجتماع من آراء وأفكار، وما أحدثته هذه الأفكار من ردود فعل لدى الأوساط الرسمية والشعبية. كذلك كتب ملخصاً غير قصير لهذه

الأبحاث في المقالة الموجودة بعنوان ـ ابن تيمية ـ في دائرة المعارف الإسلامية المطبوعة باللغة الإنكليزية المعروفة باسم:

Encyclopeadia of Islam طبعة عام ١٩٧١.

وأهمية أعمال ـ هنري لاوست ـ أنه أول باحث أجنبي استهدف مجابهة اللهجة المعادية لابن تيمية في دوائر الدراسات الغربية، وتقديم صورة أفضل وأكثر واقعية عن هذا المفكر المسلم ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي.

ولقد سار على منهاج ـ لاوست ـ هذا: البروفسور جورج مقدسي في مقالاته الثلاث التي كتبها عن ابن تيمية بأسلوب علمي مركز. وكانت المقالة الأولى بعنوان:

«Ibn Taymiya's Autograph Manuscript On Istihsan».(١).

أي: «مخطوطة ابن تيمية عن الاستحسان».

والمقالة الثانية بعنوان:

«Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order»(٢)

أي: «ابن تيمية: صوفي من الطريقة القادرية».

أما المقالة الثالثة فكانت بعنوان:

«The Tanbih of Ibn Taymiya on Dialectic»(٣).

أي: «تنبيه ابن تيمية عن التفكير الجدلي».

وفي جميع هذه المقالات الثلاث حاول جورج مقدسي أن يثبت خطأ

---

(١) George Makdisi, «Ibn Taymiya's Autograph Manuscript on Istihsan» in G. Makdisi (ed). **Arabic and Islamic Studies.** (Cambridge: Harvard University Press, 1965). p. 453.

(٢) George Makdisi, «Ibn Taimiya: A Sufi Of The Qadiriya Order» The American Journal of Arabic Studies, Vol. 1. 1973. (Leiden: E. J. Brill) pp. 118 - 129.

(٣) George Makdisi, «The Tanbih of Ibn Taymiya on Dialectic» in, **Medieval and Middle Eastern Studies,** edited by Sami A. Hanna. (Leiden: E.J. Brill, 1972), P. 285.

ما أورده ـ دونكان ماكدونالد ـ من ملاحظات عدائية تجاه ابن تيمية حين زعم أن ابن تيمية لم يكن إلا رجلاً أنانياً «وليس لديه من نفع لطريق الزهد أو الفلسفة أو الدين، وإنه لم يقصد إلا نفع نفسه».

ويرد جورج مقدسي على هذا الاتهام بالقول أن منهاج ابن تيمية، والدرجة العالية من الفهم الشامل للإسلام لديه لا يرفضان مكانة الزهد والتصوف إذا كانت محتويات الزهد ومضامين التصوف صحيحة النقل صائبة المحتوى، وما زال ـ مقدسي ـ مستمراً في أبحاثه في هذا الميدان، وللرجل شغف بابـن تيمية سوف يقود إلى أبحاث عميقة مطولة.

كذلك كتب ـ جوزيف ب. بل ـ ثلاثة فصول عن ابن تيمية في الزهد والحب الإلّهي، وهي موجودة في كتابه الذي صدر عام ١٩٧٩ بعنوان: «Love Theory in Later Hanbalite Islam»[1].

أي: «نظرية الحب عند الحنابلة المتأخرين».

وتعكس هذه الفصول جانباً من مناقشات ـ بل ـ لآراء ابن تيمية في فلسفة التربية مثل الفكرة التي تقول: «إن أفعال الله تعكس حكمته، وعلى الإنسان أن يتعلم كيف يقيم حياته كاملة طبقاً لهذه الحكمة، وإن الغاية التي خلق الله الإنسان من أجلها هي العبادة الصحيحة لله».

ولكن غالبية بحوث ـ بل Bell ـ تركز على الإرادة الإلّهية والحب بين الله والإنسان عند ابن تيمية.

وهناك عدد من رسائل الدكتوراة التي كتبت عن ابن تيمية في عدد من الجامعات الأمريكية. وهذه الرسائل هي:

الرسالة الأولى: قدمها ـ فكتور عمانويل مكاري ـ إلى جامعة تمبل Temple ـ في فيلادلفيا عام ١٩٧٥، بعنوان:

(١) Joseph N. Bell. **Love Theory in Later Hanblite Islam.** (New York: State University of New york, 1979). P. 82.

«The Social Factor in Ibn Taymiyah's Ethics».

أي: «العامل الاجتماعي في القواعد الأخلاقية عند ابن تيمية».

ومع أن فكتور مكاري استهدف التركيز على العامل الاجتماعي في القواعد الأخلاقية عند ابن تيمية إلا أنه لم يوضح ماذا يعني بالعامل الاجتماعي ولم يحدد أبعاده وإنما مضى في استعراض مجموعة من آراء ابن تيمية الدينية والتشريعية، والنظرية السياسية ـ الاجتماعية، وتناول وظائف الدولة الإسلامية في مجالات التشريع والاقتصاد والأخلاق، ولكنه لم يتناول شيئاً عن آراء ابن تيمية في التربية والثقافة.

والرسالة الثانية: قدمها ـ مزمل حسين صديقي ـ إلى كلية اللاهوت في جامعة هارفارد عام ١٩٧٨ بعنوان:

«Muslim Views of Christianity in the Midille Ages: An Analytical Study of Ibn Taymiyah's Work on Christianity».

أي: «وجهات نظر إسلامية عن المسيحية في العصور الوسطى: دراسة تحليلة لكتاب ابن تيمية عن المسيح».

ويدور بحث ـ مزمل صديقي ـ حول دراسة وتحليل كتاب ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ـ، وحول مناقشات ابن تيمية لعقائد المسيحية مثل عقيدة التثليث والفداء والتعميد والطقوس المسيحية. كذلك ضمن الرسالة مقدمة طويلة عن الكتابات الإسلامية عن المسيحية قبل ابن تيمية. وكذلك ناقش مواقف المسيحيين في سوريا ومصر خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين وأثرها على آراء ابن تيمية.

أما الرسالة الثالثة: فقد قدمها ـ ف. مايكل ـ إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٧٨ بعنوان:

«Ibn Taymiya's Al - Jawab Al - Sahih: A Muslim Theologian's Response to Christianity».

أي: «كتاب ابن تيمية؛ الجواب الصحيح: رد عالم مسلم على المسيحية».

ولما كان موضوع الرسالة المذكورة موضوعاً لاهوتياً، فإني لم أحاول تحليل محتوياتها لعدم وجود صلة مباشرة بالتربية ومجالاتها.

وكانت الرسالة الرابعة تلك التي قدمتها إلى جامعة بتسبرج عام ١٩٨١ بعنوان:

«Ibn Taymiya on Education: An analytical Study of Ibn Taymiya's Views on Education».

أي: «الفكر التربوي عند ابن تيمية».

ولقد راعيت في أصل الرسالة أن تكون موجهة للقارىء الأجنبي. ولذلك اقتضت الترجمة العربية اختصارات لبعض المعلومات والشروح والتعريفات التي لا يحتاجها القارىء المسلم، وكانت إضافات اقتضاها الاطلاع على بعض آثار ابن تيمية التي لم يمكن الاطلاع عليها خلال كتابة الرسالة.

وفي هذه الأيام التي تعمل فيها المؤسسات التربوية في العالم العربي على توجيه الجهود وتوفير الفرص للبحث في الأصول التربوية الأصيلة وإرساء الأنظمة التربوية على أسس من الأصالة والتقدم، فإن أي باحث في تاريخ التربية وفي أصولها لا بد وأن يجد ابن تيمية في طليعة المفكرين الذين أرسوا هذه الأصول. لذلك كانت هذه الدراسة حول الفكر التربوي عند ابن تيمية، ولعلها تسهم في دعم جهود المخططين والباحثين التربويين بنفس المستوى التي أسهمت فيه آراء ابن تيمية في ميادين العقيدة والتشريع والاجتماع، ولقد

استهدفت هذه الدراسة أن تجيب عن الأسئلة التالية:

س ١ : ما هي طبيعة الأفكار التربوية التي قدمها ابن تيمية؟ وهل كانت مستمرة العطاء أم محدودة بظروف عصره وحاجات مجتمعه؟.

س ٢ : هل طور ابن تيمية نظرية تربوية متكاملة؟ وما هي العوامل التي أثرت في آرائه في هذا المجال؟.

س ٣: ما هي فلسفة التربية عند ابن تيمية؟ وما هي الأهداف والمناهج والأفكار التربوية الأخرى التي اقترحها؟ وهل تفيد هذه الآراء في تلبية حاجات كل من الفرد والمجتمع؟ وهل هي شاملة للميادين المعنوية والمادية أم تقتصر على تلبية العقائد والعبادات؟.

س ٤ : هل يسمح ابن تيمية بالتجديد والتطوير وتلبية حاجات المستقبل أم يقصر. وظيفة التربية على نقل التراث من الماضي إلى الحاضر؟.

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أن هذه الدراسة اعتمدت على المصادر العربية الأصلية، ثم ناقشت الدراسات التي جرت باللغة العربية وباللغة الإنجليزية، مع أن دراسات أخرى أجريت عن ابن تيمية باللغتين الفرنسية والألمانية اقتصرت الدراسة على ما ترجم منها إلى كل من العربية أو الإنكليزية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

* * *
* *
*



البَابُ الثَانِي



تطور الفكر التربوي حتى عصر ابن تيمية

للوقوف على أهمية الفكر التربوي عند ابن تيمية لا بد من استعراض موجز للتطور الذي مر به الفكر التربوي الإسلامي عامة خلال العصور التي سبقت، وهذا يتطلب النظر في مجالين:

الأول، العوامل التي أثرت في تطور الفكر التربوي الإسلامي.

والثاني، مظاهر هذا التطور والمدارس التي مثلته.

الفصل الرابع

العوامل التي أثرت في تطور الفكر التربوي
حتى عصر ابن تيمية

أ ـ استراتيجية الفتوحات الإسلامية:

كل بحث في تاريخ التربية الإسلامية لا بد وأن يصاحبه إحاطة كاملة بدور التربية في استراتيجية الفتوحات الإسلامية، لأن هذه الفتوحات قامت على عقيدة الإسلام التي اعتبرت الأمة الإسلامية مسؤولة عن إخراج الشعوب من الجاهليات إلى حياة إسلامية تترجم فيها نصوص القرآن والسنة النبوية إلى تطبيقات وأعمال، ومشاعر وأخلاق وأنظمة. ولقد أوضح القرآن الكريم هذه الوظيفة بقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾[(١)]. كذلك بدت هذه الاستراتيجية في رسائل الرسول ﷺ إلى حكام الدول المعاصرة، وفي مناقشات وفود المفاوضين الذين أرسلهم قادة الفتح الإسلامي إلى قادة الشعوب الأخرى. من ذلك ما ورد على لسان ربعي بن عامر حين بعثه سعد بن أبي وقاص قبيل معركة القادسية إلى رستم. فقد سأله رستم: ما الذي جاء بكم؟ فأجاب

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١١٠.

ربعي بن عامر: الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام!.

وتذكر المصادر مفاوضاً آخر هو: المغيرة بن شعبة الذي أجرى مع رستم مفاوضات طويلة تخللتها عروض مادية وهبات عينية تكفَّل رستم بدفعها للجيش العربي المسلم، إلا أن جواب المغيرة كان:

«أتيناكم بأمر ربنا نجاهد في سبيله، وننفذ لأمره، وننجز موعوده وندعوكم إلى الإسلام وحكمه. فإن أجبتمونا تركناكم ورجعنا وخلفنا فيكم كتاب الله، وإن أبيتم لم يحل لنا إلا أن نعاطيكم القتال أو تفتدوا نفوسكم بالجزية. فإن فعلتم وإلا فإن الله قد أورثنا أرضكم وأبناءكم وأموالكم، فاقبلوا نصيحتنا فوالله لإسلامكم أحب إلينا من غنائمكم»(١).

واستناداً إلى هذا المبدأ خرجت جيوش الفتح الإسلامي وبعوثه الفكرية لتعيد تنظيم حياة الشعوب على أسس إسلامية خالصة وطبقاً لاستراتيجية مرحلية واضحة تتكون من المراحل التالية:

المرحلة الأولى: دعوة رؤساء الأمم وقادة الشعوب للأخذ بمبادىء الإسلام وتربية شعوبهم وإقامة نظم حياتهم عليه. ولقد بدأ الرسول ﷺ هذه المرحلة منذ السنة السادسة للهجرة حين أخذ في إرسال رسل من قبله إلى أمراء النواحي وملوك الدول المعاصرة يعرض عليهم الإسلام. وقد سار الخلفاء فيما بعد على هذه السُّنّة، وشروطهم معروفة في ذلك وهي: الإسلام، أو الجزية، أو القتال.

المرحلة الثانية: مرحلة الجهاد العسكري لإزالة الحواجز من طريق الدعوة الإسلامية، ومن هذا المنطلق خرجت جيوش الفتح الإسلامي للقيام بهذه المهمة الجليلة.

---

(١) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، جـ٣ (دار المعارف بمصر، ١٩٦٢) ص ٥٢٠ ـ ٥٢٨.

المرحلة الثالثة: مرحلة تربية شعوب الأقطار المفتوحة تربية إسلامية. وهذه المرحلة هي مدار عنايتنا ومحط تفصيلاتنا. فلقد اقتضت هذه المرحلة أن تتألف جيوش الفتح الإسلامي من قسمين: فرق الجهاد العسكري وعملها إزالة الحواجز المادية. وبعوث ثقافية وعملها تربية الشعوب وإحداث التغيير في العقائد والقيم والعادات والتقاليد. وقادة هذه البعوث من أمثال عبدالله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري في العراق، ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء في الشام، وعبدالله بن عمرو بن العاص في مصر.

وتطبيق هذه المرحلة كان يتم على خطوات. فكان المسلمون إذا افتتحوا بلداً سارعوا إلى تجفيف منابع الانحراف والفساد فيه، ثم تأتي الخطوة التالية وهي إقامة حواضر إسلامية حيث تؤسس المساجد والمدارس وتكون قواعد تربوية عملها تربية الناس على مبادىء الإسلام بالقول والعمل.

ولم تتم هذه المرحلة دون مضاعفات وتكاليف فقد كانت مواجهة طويلة بين التربية الإسلامية وبين عقائد وعادات وأوضاع قديمة منحرفة ومختلطة. وكثيراً ما صاحب هذه المواجهة التربوية مضاعفات كالاغتيال السياسي كما حدث للخلفاء الراشدين الثلاثة عمر وعثمان وعلي. وظهرت نحل وأحزاب رفعت لواء هذه المواجهة وتذرعت بذرائع أخرى مختلفة. ولكن التربية الإسلامية خرجت منتصرة وهضمت شعوباً وأمماً تخلت عن عقائدها وقيمها وأوضاعها السابقة، واستبدلت بها عقيدة الإسلام وقيمه ونظمه.

المرحلة الرابعة: مرحلة نضوج الشعوب وإسهامها في نشر الإسلام وتربية الشعوب الأخرى. حرصت الاستراتيجية الإسلامية على امتصاص العناصر الذكية والقادرة في كل شعب بعد اكتمال إعدادها إسلامياً كما مر في المرحلة السابقة، ثم توجيهها للقيام بنفس الدور بين الشعوب التي تليها. فقد أعدَّ الرسول ﷺ عرب الجزيرة وحين نضجوا عملوا على إعداد الشعوب التي تليهم في العراق والشام ومصر وفارس. حتى إذا اكتملت تربية هذه

الشعوب عملت على تربية الشعوب التي تليها في المغرب العربي وتركستان وهكذا.

والواقع أن الحكمة التي اتصفت بها هذه الاستراتيجية حكمة عالية جداً. فالاستراتيجية المذكورة تلائم الطبيعة الجغرافية للأقطار التي دخلها الفتح الإسلامي. فالعرب سكان صحاري وقطاعات سهلية حملوا الدعوة حتى مشارف القطاعات الجبلية والبحرية حيث توقفوا وسلموا الراية للشعوب التي نضجت إسلامياً في فارس وإفريقيا.

وهي استراتيجية تلائم الناحية البشرية لأن طبيعة الجوار الجغرافي بين الشعوب والأمم يخلق بينها من العلاقات الثقافية والاقتصادية وأحياناً أواصر القربى ما يقيم جسوراً للاتصال والتفاهم الأمر الذي يسهل التفاعل التربوي والعقائدي والاجتماعي.

وهي استراتيجية تلائم الناحية العسكرية. فحين يقوم شعب بقيادة الفتح الإسلامي إلى منطقة تلي بلده الأصلي مباشرة فإن قواعده العسكرية والتموينية تظل قريبة مأمونة.

ووقوفنا على هذه الاستراتيجية ـ خاصة الجانب التربوي منها ـ يجعلنا قادرين على تفسير عدة أمور تتعلق بالتاريخ الإسلامي.

الأول: لماذا انفرد العرب المسلمون بقيادة الفتح الإسلامي والإدارة الإسلامية زمن الراشدين والأمويين؟! ذلك أن العرب المسلمين كانوا هم الناضجين في مجال التربية الإسلامية دون غيرهم، والذين أساؤوا فهم هذه الظاهرة نسبوا إلى القيادة الأموية تهمة التعصب للعرب مستندين إلى ما قامت به هذه القيادة من تعريب للدواوين واللغة والإدارة والقيادة وغير ذلك، مع أن هذه القيادة لم تبدأ هذا التعريب وإنما توسعت في تطبيقه، ولنتذكر كيف أصر الخليفة عمر بن الخطاب على أبي موسى الأشعري أن لا يستعمل الكاتب

النصراني. وحين تكررت المراسلة بين الاثنين أنهاها الخليفة عمر بورقة فيها: «مات الكاتب النصراني والسلام».

وأما اللغة العربية فهي إنجاز إسلامي وتعليمها ممارسة إسلامية. فالإسلام هو الذي رفعها لتصبح لغة عالمية بعد أن كانت لهجة من اللهجات في الجزيرة العربية، وبدونها لن تستطيع الشعوب التي دخلت ضمن نطاق المد الإسلامي أن تتعلم الدين الجديد.

والأمر الثاني: أن المد الإسلامي ارتبط ارتباطاً كبيراً بحيوية البعوث التربوية واستمرار نضجها وإحاطتها برسالتها واحتفاظها بمكانتها في التوجيه والإرشاد. والبلاد التي دخلتها بعوث تربوية إسلامية ناضجة العناصر رسخت فيها الصبغة الإسلامية، وطبعت بطابع جديد في العقيدة والاجتماع. وودعت ماضيها الجاهلي إلى غير رجعة، أو ضعفت علاقاتها بالماضي ضعفاً شديداً. أما الأقطار التي شهدت ضعفاً أو نقصاً في البعوث التربوية فقد بقيت رواسب الجاهليات فيها تنتظر الفرصة للنمو والانتعاش من جديد، وظهرت فيها ثانية الانحرافات العقائدية وضربتها الأمراض الاجتماعية واشتعلت فيها الفتن التي ظلت تعمل عملها حتى غرست في المجتمع الإسلامي «قابلية الهزيمة» أمام الأخطار الخارجية كالخطر الصليبي والخطر المغولي.

وفي الفترات التي كانت حركات التجديد والإصلاح تبعث القوة من جديد في التربية الإسلامية ومؤسساتها كانت منعة المجتمع الإسلامي تعود إليه ويقف من جديد ليجابه التحديات في الداخل والخارج كما حدث خلال النهضة التربوية التي خرجت جيل صلاح الدين الأيوبي[١]. ولكن هذه الحركة الأخيرة ـ وإن منحت المجتمع الإسلامي قسطاً من العافية التي مكنته من مواجهة الخطر الصليبي الذي داهمه من خارج ـ إلا أنها لم تحدث فيه التغيير الذي يؤهله لانطلاقه عالمية جديدة لأسباب خارجة عن هذا البحث،

(١) دكتور ماجد عرسان الكيلاني؛ هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس، جدة: الدار السعودية للنشر، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

لـذلك ضـرب الاختلال من جـديد المؤسسـات التربـوية في المجتمـع الإسلامي، واضطرب صفاء العقيدة واختل نظام الحياة، فحاول ابن تيمية أن يلعب الدور الذي لعبه قادة البعوث التربوية من جيل الفاتحين، وقـادة الإصلاح الذين تبعوهم، وحاول أن يعمِّق منهاج أولئك السلف في حياة المسلمين الذين عاصرهم، وسوف نرى أن آراءه وممارساته في ميادين التربية والحياة العسكرية كانت انطلاقاً من هذا الدور وتمثلاً لهذه الوظيفة التي أوقف من أجلها حياته كاملة وشارك في أحداثها مشاركة تامة.

ب ـ حركات الشعوبية المضادة:

في الوقت الذي كانت مؤسسات التربية الإسلامية تعمل طبقاً للدور المحدد لها في استراتيجية الفتح الإسلامي، كانت سلالات الارستقراطيات المهزومة من الأكاسرة والقياصرة وكهنة الزرادشتية والمجوسية، وأحبار اليهود والنصارى والزعامات المحلية تقاوم هذه الاستراتيجية بمثل أسلحتها وتعمل جادة لإفساد عملها وتخريب ثمراتها، ولكنها هذه المرة طلت نشاطاتها بطلاء إسلامي؛ فاستعملت المصطلحات الإسلامية واستظلت بمظلات الولاءات والنشاطات الإسلامية القائمة. فاندست تحت مظلة التشيّـع الذي بدأ كظاهرة سياسية لا تتعدى القول بأحقية الخلافة. فطوَّرت تحت مظلته معتقدات تجعل من قادتها أئمة معصومين. واندست في صفوف التصوف الذي بدأ كمدرسة للزهد وتزكية النفس، وابتدعت تحت مظلته معتقدات تجعل من قـادتها ـ أولياء مقدسين ـ رفعت بعضهم إلى منزلة تحله محل الرسول في تلقي الـوحي والإلهام. وانـدست في صفوف الفلسفـة التي دخلت المجتمـع الإسلامي مع الترجمات العلمية اليونانية. وابتدعت تحت مظلة الفلسفة مقولات تجعل من قادتها فلاسفة حكماء يساوون الأنبياء.

ولكن هدف هؤلاء الأئمة الجدد، والأولياء الجدد، والفلاسفة الجدد هو استعادة الإمساك بزمام القيادة والهيمنة على مقدرات الجماهير التي فقدها أسلافهم من الأكاسرة والكهنة وأمثالهم.

وفي كل هذه المواقع لجأت هذه الجماعات إلى سلاح الفكر والتربية وابتدعت من التعاليم ومناهج المعرفة وأساليب التربية ووسائلها ما يمكنها من انتزاع التوجيه والإرشاد من المؤسسات التربوية الإسلامية.

وأكثر من جسَّد هذه المقولات التربوية هم الباطنية الإسماعيلية الذين نشطوا بين مثقفي المسلمين وعوامهم ونظموا جمعية سرية استطاعت إقامة الدولة الفاطمية في تونس ومصر[1]. فقد جعلت منهج التربية لديها قائماً على التلقي من الإمام المعصوم الذي هو مصدر المعرفة والتربية والسلوك. والحصول على هذه المعرفة واكتساب هذه التربية طريقةُ تلامذة الإمام المقربين الذين يتصلون به في مخبئه ويأخذون عنه العلم ثم ينشرونه.

وفي صفوف هذه الجمعية السرية نشط فريق شعوبي استطاع إحياء اللغة الفارسية القديمة. وكان رائد هذه المحاولة هو الشاعر الفارسي ـ الفردوسي ـ المتوفى عام ٤١١ هـ/ ١٠٢١ م. فلقد كتب الفردوسي بالفارسية ملحمته ـ الشاهنامة ـ أو كتاب الملوك، وأصبح كتابه هذا مثلاً لجميع الشعوبيين من الشعراء، فظهر بالفارسية كتاب ـ التيمورنامة ـ الذي استهدف تمجيد الأسرة الصفوية فيما بعد ٩٢٨/ ١٥٢١. ثم انتشر استعمال اللغة الفارسية حتى امتدت إلى الدين والتصوف ومثال ذلك قصائد جلال الدين الرومي (٦٠٤ ـ ٦٧٢ هـ)[2].

جـ ـ التفاعل مع ثقافات البلاد المفتوحة وظهور علوم جديدة:

منذ القرن الثاني نشطت الترجمة في مختلف الميادين العلمية تصاحبها رغبة شديدة في الاطلاع على ما في تراث الأمم الأخرى من معارف وعلوم. كما دخل في الإسلام كثير من غير العرب الذين نشؤوا وتربوا على ثقافاتهم

---

(١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، جـ ١ (القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٨١/ ١٩٦١) ص ١٩٥ - ١٩٧.

(٢) Mehdi Nakosteen. **History of Islamic Origins of Western Education.** (Colorado: University of Colorado Press. 1964), P. 77, 152.

الأولى، وجدّت حاجات جديدة للأقطار المفتوحة. فكان لذلك كله أثر كبير في الفكر التربوي آنذاك. وكان من نتيجة هذه الآثار أن برزت فرق ومذاهب أنجبت أبرز مفكريها.

فكان هناك المعتزلة الذين تحالفوا مع الدولة زمن المأمون والمعتصم والواثق، ومنذ القرن الرابع أخذت الشيعة تتشعب في العقيدة ومناهج المعرفة وأنماط التربية. كذلك برز الأشاعرة كجماعة خبرت منطق المعتزلة والسنة سواء ثم مضت تستعمل خبرتها لنصرة المفهوم الذي طرحته عن الإسلام.

كذلك برزت الصوفية كجماعة تعلن أنها تملك زمام النفس وأساليب تربيتها وتحصينها ضد التيارات الدنيوية التي صرفت الكثير وأهلكتهم.

ودخلت الفلسفة الحياة الفكرية وبرز لها قادة وممثلون، ويمثل الفيلسوف الكندي (ت ٢٦٠ هـ) طليعة الفلاسفة في التاريخ الإسلامي. ويليه الفارابي الذي جمع إلى شهرته بالفلسفة شهرة في الموسيقى والعلوم واللغة. وكان مثله في الفلسفة هو أرسطو حيث هضم فلسفته وأضاف عليها حتى أجمع الفلاسفة على تسميته بلقب ـ المعلم الثاني ـ (حيث كان أرسطو يعرف باسم المعلم الأول)، لأنه نجح في حل رموز المنطق اليوناني[1].

وفي منتصف القرن الرابع الهجري ازدهرت في البصرة مدرسة فلسفية عرفت باسم ـ إخوان الصفا ـ ثم أصبح لإخوان الصفا فرع في بغداد اكتسب طابعاً دينياً وسياسياً، بالإضافة إلى طابعه الفلسفي. ولقد امتزجت هذه الجماعة بفرقة الإسماعيلية وخلطتها بتعاليمها، وتضافر الفريقان لقلب النظام العباسي القائم، وكان سلاحهما في ذلك التربية والتعليم ،وكان من نتيجة جهودهم مجموعة من الرسائل بلغت (٥٢) اثنتين وخمسين رسالة شملت موضوعات مختلفة كالرياضيات والفلك والجغرافيا والموسيقى والأخلاق والتربية والفلسفة وكل ما يحتاجه المثقف في ذلك الزمان. وممن تأثر بإخوان

---

(١) Duncan Mac Donald. op. cit., 162 - 164.

الصفا تأثراً عميقاً ـ راشد الدين سنان بن سليمان ـ رئيس الحشـاشين في سوريا. وكان الشاعر أبو العلاء المعري يحضر اجتماعاتهم في ليلة الجمعة، ومن أعضاء جماعة إخوان الصفا أبو حيان التوحيدي العالم المشهور. وفي القرون التالية أعطى ابن سينا للفلسفة دفعاً جديداً وطابعاً جديداً واستمرت تلعب دورها التربوي حتى الفترة التي نتكلم عنها.

د ـ المذاهب والتعصب المذهبي:

الأصل في هذه المذاهب أنها برزت كمدارس فكرية لبّت حاجات المجتمعات الإسلامية والأقطار المفتوحة في ميادين الفقه ونظم الحياة. ومنذ القرن الرابع الهجري أخذت تتحول إلى مذاهب شبيهة بالتجمعات الحزبية، ومنذ القرن الخامس الهجري بدأت المذاهب تتحيز داخل أطرها الخاصة وانتقلت من الولاء للفكرة إلى الولاء للتجمع والانتماء المذهبي، وصار كل من أطلق حرية الاجتهاد لعقله يُرمى بالخروج على تعاليم المذهب وينسب إلى المبتدعة ومشايعة الاعتزال[1].

كذلك أنكرت هذه المذاهب التفاعل مع بعضها البعض وحرّمت على الأتباع الاختلاط بمن خالف في الرأي والمعتقد، وانعكس آثار ذلك على التربية ومناهجها، والصورة التي يقدمها ابن عبد البر تكشف عن أن الدعوة للتقليد قد بدأت تستحكم وتقود إلى نسيان بعض مبادىء التعلم ونظريات التعليم التي أدت إلى ازدهار التربية الإسلامية في قرون السلف[2].

وخلال القرنين السادس والسابع الهجريين انتشر التعصب المذهبي واستحكم، وتقرر التقليد كقاعدة لا تقبل المناقشة، وكان من نتيجة ذلك انتشار التعصب المذهبي بين الجماعات والمذاهب وصارت الدروس تلقى،

---

(١) السبكي، **طبقات الشافعية**، جـ٣، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.
ابن الجوزي، **المنتظم**، جـ٨، ص ٣٦٧.
(٢) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، جـ١، ص ١٣٠ ـ ١٣٧.

والمؤلفات تكتب نصرة للمذاهب المتبعة، أو تفنيداً للمخالفة. وكثيراً ما انتهت هذه الخصومات المذهبية إلى فتن ومناوشات تحطم خلالها الممتلكات ويعتدى فيها على الأفراد والعلماء والمشايخ.

ولقد وجه هذا التعصب المذهبي مؤسسات التعليم التي انتشرت في تلك الفترة. فانقسمت إلى مدارس للشافعية، وأخرى للحنفية، وأخرى للمالكية، وأخرى للحنابلة، واستقلت الأربطة والزوايا وراح كل فريق يحدد للتربية تصوراً جزئياً لا يتعدى حدود الإطار المذهبي الذي حصر نفسه فيه، بل إن هذه الظاهرة حدثت أحياناً في المدرسة الواحدة كما حدث في المدرسة المستنصرية التي أنشأها الخليفة عام ٦٣١ هـ حيث قسمت بين المذاهب الأربعة واختص كل مذهب بناحية[١].

وفي عهد المماليك تعززت المذهبية بسلطة الحاكمين ومراسيم الدولة. من ذلك ما فعله الظاهر بيبرس حين أصدر أمراً باتباع المذاهب السنية الأربعة وتحريم ما عداها. كما أمر بألا تقبل شهادة أحد ولا يرشح لإحدى وظائف الخطابة أو الإمامة أو التدريس «ما لم يكن مقلّداً لأحد هذه المذاهب»[٢].

* * *

(١) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة، ص ٥٣ ـ ٥٨.
(٢) سعيد عاشور، مصر في عهد دولة المماليك البحرية (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٥٩، ص ١٨٥).

الفصل الخامس

مظاهر تطور الفكر التربوي حتى أيام ابن تيمية
(ظهور المدارس التربوية)

من أهم مظاهر الفكر التربوي في العصور التي سبقت عصر ابن تيمية هي المدارس التربوية التي تطورت خلال القرون الثلاثة، وأخذت شكلها المتميز في القرن الرابع الهجري عندما تبلورت في ثلاث مدارس هي: مدرسة الفقهاء والمحدثين. ومدرسة الصوفية. ومدرسة الفلاسفة والعلوم الطبيعية.

مدرسة الفقهاء والمحدثين:

مرت هذه المدرسة بمرحلتين: الأولى مرحلة الاتفاق بين المحدثين والفقهاء خلال القرن الثالث. والثانية مرحلة تباين الطرفين في الرأي في القرن الرابع.

وفي المرحلة الأولى تحددت أطر التفكير التربوي بضرورة التزام القرآن والسنة، وما كان عليه الصحابة، ولم يكن هناك ما يتسبب في اختلاف الآراء، إذ كان القرآن الكريم والحديث الشريف هما المنهاج التربوي، والفقه هو فهم القرآن والحديث.

وفي القرن الرابع الهجري وجد علماء هذه المدرسة أنفسهم أمام مشكلة معينة وهي اتخاذ موقف محدد من محتوى جديد من محتويات المنهاج، وهو «فقه» الأئمة الذين تطورت عن مدارسهم مذاهب السنة. وهنا رأى المحدثون الاقتصار على النظر في تراث عصر النبوة والصحابة. في حين رأى الفقهاء اعتماد ما تركه الأئمة في ميدان الفقه واتباع منهجهم في البحث والدراسة.

ويبدو أن المحدثين اعتبروا التعلق بتراث الأئمة نوعاً من التقليد الذي استنكره القرآن الكريم حين قال: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾. واستشهدوا بشرح الرسول ﷺ لهذه الآية حين ذكر أنهم لم يعبدوهم بالمعنى المعروف للعبادة، وإنما لأنهم اتبعوهم فيما أحلُّوا لهم من الحرام، وما حرَّموا عليهم من الحلال[1].

كذلك أخذ المحدثون على الفقهاء ظهور المذاهب التي تهدد بتمزيق وحدة الأمة[2].

والواقع أن هذا الخلاف بين المحدثين والفقهاء يشير إلى مشكلة معينة لو استطاع الفكر التربوي الإسلامي أن يتخطاها آنذاك لتجنب أسباب الجمود التي أصابته فيما بعد، أو دفعها ـ على الأقل ـ إلى فترة أبعد من الفترة التي حدث الجمود فيها. ولتوضيح ذلك نقول:

إنَّ ظهور مدارس الحديث والفقه، وعلم الأصول، والتصوف، وغيرها كان ظاهرة طبيعية اقتضاها نمو الفكر الإسلامي وتطور ظروف المجتمع في القرون الثلاثة التي سبقت حتى انتهت إلى القرن الرابع، فهي تخصصات لها جذورها في أصول النظرية التربوية التي شملتها الآية الكريمة التي حددت ميادين التربية وهي[3]:

---

(١) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم**، حـ ٢، ص ١٣٣.

(٢) الرامهزي، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، ص ٢٨.

(٣) للاطلاع على هذه الميادين بالتفصيل راجع كتاب: «تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية». ـ للمؤلف ص ٣٩ ـ ٥٦ طبعة دار التراث بالمدينة المنورة، ١٤٠٥ هـ.

﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم؛ يتلو عليهم آياته، ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب، والحكمة، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾[1].

فالعلوم الطبيعية وعلوم العقيدة تكمن أصولها في ﴿يتلو عليهم آياته﴾. والتصوف له جذورهُ في ﴿ويزكيهم﴾، والفقه له جذوره في ﴿ويعلمهم الكتاب﴾، وعلوم الرياضة والعسكرية والمهن والإدارة لها جذورها في ﴿والحكمة﴾. وميدان الحكمة هذا ميدان واسع مستمر فيضه باستمرار الحياة، وتتجدد موضوعاته بتجدد حاجات العصور. فكل علم يدرب على إتقان التعامل مع الكون والإنسان والحياة يندرج في ميدان الحكمة.

ويشير الخلاف بين المحدثين والفقهاء، وبينهم وبين الصوفية، وعلماء الكلام والأصول إلى أن الفكر الإسلامي وجد نفسه في القرن الرابع الهجري أمام مشكلة إبراز الميادين الأربعة التي تضمنتها الآية الكريمة وإلى بلورتها وبلورة مناهجها، وتحديد العلاقات بينها، ثم تنظيم ذلك كله في بناء تربوي عام يحتوي التخصصات المختلفة وينسق بينها، ولو أن الفكر التربوي الإسلامي حلَّ هذه المشكلة آنذاك لتبلورت نظرية تربوية كاملة، ولتفتقت ميادين ومناهج مرنة تواكب التطور وتلبي حاجات المجتمع. لكنه لم يتخط هذه العقبة وترك التخصصات التي أفرزها تتباعد وتتشكل دون تنسيق أو ترابط، وتتعامل من منطلقات التصور الجزئي الذي حدده التعصب المذهبي، الأمر الذي مهَّدَ للجمود التربوي الذي ظهر فيما بعد، بدل فتح آفاق جديدة كانت ستثري الفكر والتربية سواء.

وبالرغم من هذه الاختلافات فقد أنجبت هذه المدرسة في تلك الفترة علماء كتبوا في الفكر التربوي وتركوا آثاراً قيمة في هذا المجال منهم: الرامهرمزي (٢٦٠ ـ ٣٦٠ هـ)، وابن سحنون المتوفى عام ٢٥٦ هـ، ومحمد بن الحسين الآجري المتوفى ٣٦٠ هـ، والقابسي (٣٢٤ ـ ٤٠٣ هـ)[2].

---

(١) سورة الجمعة، آية ٢.

(٢) ماجد عرسان الكيلاني، **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**، ص ١٠٩ ـ ١١٨.

وفي القرن الخامس الهجري استمرت هذه المدرسة في عطائها التربوي رغم المذهبية التي بدأت تتعمق في صفوفها، وأنجبت بعض الشخصيات التي عالجت مضاعفات المذهبية في الفكر التربوي وحاولت إصلاح ما أصابه. ومن أمثلة هذه الشخصيات، الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ)، والخطيب البغدادي (٣٩٢ ـ ٤٦٣ هـ)، وأبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ).

ولقد تركّز الفكر التربوي عند هؤلاء في معالجة الميادين التالية:

١ ـ فلسفة التربية والتعليم.
٢ ـ المنهاج وميادينه.
٣ ـ التعلم وقوانينه.
٤ ـ إنكار التقليد والدعوة لحرية التفكير.
٥ ـ محاولة تحقيق التكامل في المنهاج بين الفقه والحديث.
٦ ـ الدعوة للانفتاح والتفاعل مع الآخرين[1].

ويلاحظ أنها ميادين تتجاوب مع المشكلات التي واجهتها مدرسة الفقهاء والمحدثين في تلك الفترة.

وفي القرنين السادس والسابع الهجريين استحكم التقليد والمذهبية وتميز الفكر التربوي لدى هذه المدرسة بأمرين: الأول، ضيق مفهوم المنهاج، والثاني عدم الانفتاح وركود الفكر التربوي وعدم تجاوبه مع متطلبات العصر.

أما عن ضيق مفهوم المنهاج فقد نشأت هذه الظاهرة نتيجة للحرص على الدراسات الدينية في فترة كثرة الخروج على روح الدين، وعجزت مدرسة الفقهاء عن مواجهة تحديات الفلاسفة والإسماعيلية والشعوبية، ويتبين مما ذكره ابن الجوزي أنها بدأت في ميدان اللغة والأدب حيث اعتبر

(١) نفس المرجع، ص ١٣٩ ـ ١٧٦.

التخصص بهما دون معرفة العبادات والتفسير والفقه والحديث نوعاً من خداع إبليس وتضييعاً للعمر[1]. ثم تدرجت هذه الفكرة إلى ميدان العلوم الطبيعية التي اقترن التخصص بها - في الغالب - بتخصص الفلسفة وما يرافقها من أفكار الزنادقة. ولذلك أصبح الاشتغال بها تهمة يستغلها رجال المذاهب المتخاصمون للإيقاع ببعضهم البعض[2]. وترتب على هذا المفهوم الضيق للمنهاج اضطراب التوازن بين العلوم الدينية والطبيعية، إذ اقتصرت المدارس القائمة على علوم الدين واللغة، ونظرت بارتياب إلى العلوم الطبيعية والدراسات الاجتماعية.

وأما عن عدم الانفتاح وركود الفكر التربوي فقد تعززت الدعوة إلى التزام إنتاج الآباء، واكتفاء التربية باستظهاره وشرحه. ولم يجز القائمون على التعليم التفاعل مع غير رجال المذهب.

ويعكس الزرنوجي المتوفى (٥٩١ هـ) هذا الالتزام والركود، فقد دعا إلى التزام «العتيق دون المحدثات» وشدد على ذلك بقوله:

«عليكم بالعتيق وإياكم والمحدثات، وإياك أن تشتغل بهذا الجدل الذي ظهر بعد انقراض الأكابر من العلماء فإنَّه يُبعد الطالب عن الفقه ويضيع العمر، ويُورث الوحشة والعداوة، وهو من أشراط الساعة وارتفاع العلم والفقه»[3].

وبالإجمال فإن الموقف الذي التزمته مدرسة الفقهاء قبيل ظهور ابن تيمية تميز بالسلبية والجمود إزاء حاجات العصر وإزاء التحديات التي واجهت الفكر الإسلامي آنذاك، واشتدت الحاجة إلى وجود تفكير تربوي ينفتح على كل من تلك الحاجات والتحديات فيدرسها ويهضمها ثم يعالجها بإيجابية

---

(١) ابن الجوزي، **نقد العلم والعلماء**، ص ١٢٣.
(٢) ماجد عرسان الكيلاني. **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**، ص ١٨٤ - ١٨٦.
(٣) الزرنوجي، **تعليم المتعلم**، ص ١٢.

ودراية وذلك بطرح الحلول والبدائل وتشريح أوجه النقص وأسبابه وإبراز الكمال وأسبابه.

مدرسة الصوفية:

بدأت طلائع هذه المدرسة في ظاهرة مدرسة الزهد التي مثلها أمثال الفضيل بن عياض، وعبدالله بن المبارك، وإبراهيم بن أدهم، وبشر الحافي. ويعتبر المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ هـ أول من أرسى أسس الفكر التربوي للمدرسة الصوفية، فالتربية عند المحاسبي لتصحيح عمل النفس وتحرير قوى العقل من قيود الشهوات النفسية، وكتابه «الرعاية» تحليل للنفس وقواها وأثرها في سلوك العقل والأعضاء، وأساليب معالجتها وتطويعها في الاتجاه الإيماني[1]. وانطلاقاً من ذلك بحث المحاسبي في المنهاج والتعليم والأساليب. وبالإجمال عمل على توجيه التصوف للتخصص في ميدان التزكية النفسية.

ولقد طبقت أفكار المحاسبي هذه وأدت إلى ظهور عدد من المدارس الصوفية ـ كالمدارس الفقهية ـ: مثل المدرسة الجنيدية نسبة إلى الجنيد البغدادي، والمدرسة النورية نسبة إلى أبي الحسن النوري، والمدرسة النيسابورية نسبة إلى أبي جعفر النيسابوري، وغيرها.

ولم تكن هذه المدارس تغلو في آرائها ولا تخرج عن تعاليم الشريعة في تطبيقاتها، ولقد علَّق ابن تيمية على الممارسات الصوفية في تلك الفترة فقال:

«والتصوف عندهم له حقائق معروفة قد تكلموا في حدوده وسيرته وأخلاقه. كقول بعضهم: الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر... وهم يسيرون بالصوفي إلى معنى الصدّيق وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصدّيقون، كما قال تعالى: ﴿أولئك الذين أنعم

(١) المحاسبي، **الرعاية لحقوق الله**، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٣٩١ ـ ١٩٧١)، ص ٢٩١.

الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً. . ﴾. ولكل منهج صديق، فهناك صديقو العلماء، وصديقو الفقهاء، وصديقو الأمراء. . . »[1].

ولكن عوامل التطور عملت عملها في هذه المدارس التربوية الصوفية. إذ ترتب على فشل التكامل بين ميادين التربية الإسلامية عامة والمدارس التي مثلت هذه الميادين، أن انبترت المدارس الصوفية من التقيد بما عند مدرسة الفقهاء والمحدثين من ضوابط عقدية وسلوكية، الأمر الذي مهد لظهور اتجاهات الحلول والسلوك الشاذ، وازدادت ظاهرة الانحراف فيما بعد وأدت إلى ظهور اتجاهات الدروشة والطرق، كما تطورت المدارس الفقهية إلى مذاهب متناحرة متنافرة.

وفي القرن الخامس الهجري عمل أبو حامد الغزالي على إصلاح مدرسة الصوفية وردها إلى أصولها السابقة كمدرسة تتخصص في التربية النفسية والروحية وتتكامل مع بقية المدارس التي تمثل بقية ميادين التربية الإسلامية، وهو في عمله الإصلاحي هذا تأثر كثيراً بالمحاسبي، وأشار صراحة في كتاب «إحياء علوم الدين» إلى أن واضع علم التصوف هو المحاسبي، كما رتب كتاب الإحياء المذكور على نسق كتاب «الرعاية» للمحاسبي.

والواقع أنه يصعب أن نحصر الغزالي في دائرة المدرسة الصوفية وإن اشتملت أفكاره التربوية على قسم منها. ذلك أن النظرية التربوية عند الغزالي تتكامل فيها الميادين التربوية عامة، والتي انقسمت وانبترت روابطها عند المذاهب الفقهية والفرق الصوفية والفلسفية، وأصابها ما أصابها نتيجة هذا التمزق من شوائب. كذلك تتكامل ـ عند الغزالي ـ العلوم الدينية والعلوم الطبيعية: «فمن اقتصر على علوم الدنيا دون علوم الدين فإنَّه يضيع عمره فيما

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب التصوف، حـ ١١، ص ٦، ١٦.

لا ينفعه في الآخرة»[1] ومن يقتصر على علوم الدين دون علوم الدنيا فإنه لا يفهم من الدين «إلاَّ قشوره، بل خيالاته وأمثلته دون لبابه وحقيقته، فلا تدرك العلوم الشرعية إلاَّ بالعقلية، فإن العقلية كالأدوية للصحة والشرعية كالغذاء»[2].

وانطلاقاً من هذا التكامل بين ميادين التربية اشتمل منهاج التربية الذي وضعه الغزالي في كتبه المختلفة على تفصيلات واسعة في علوم الأصول والفقه والتزكية والحرف العملية، وصنَّف كتباً كثيرة في التزكية النفسية أشهرها ما ورد في كتاب «الإحياء» من أبحاث تتعلق بالنفس وصلاحها ومرضها وعلاجها وعوامل تربيتها وتزكيتها.

ولقد قامت بعد الغزالي مباشرة حركة واسعة من الإصلاح التربوي عملت على تطبيق أفكاره التربوية في مؤسساتها التي أقامتها. وكان أبرز قادة هذه الحركة الشيخ عبد القادر الكيلاني، وعدي بن مسافر، وأحمد الرفاعي، وأبو مدين المغربي وغيرهم. ولقد لعب جميع هؤلاء دوراً بارزاً في إخراج جيل صلاح الدين الأيوبي الذي أدَّى دوره التاريخي المعروف[3].

على أن الغزالي بالغ في تقدير ثمرة من ثمرات التزكية النفسية وهي ما أسماه بـ «الإلهام» الذي هو استنارة القلب وجلاء البصيرة وصفاء الذهن وتأهيلها جميعها للفهم الصحيح في آيات الله في الكتاب، وفي آياته في الآفاق والأنفس. وهو بعض ثمرات تطبيق منهاج التربية الإسلامية والالتزام بمنهاج المعرفة في هذه التربية. وإليه أشار القرآن الكريم عند قوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾.

ولكن الغزالي أعطى هذا ـ الإلهام ـ منزلة غير منزلته، فبدَلَ أن يكون

---

(١) الغزالي، **أيها الولد**، (بغداد: ١٣٧٤) ص ٢٢.

(٢) الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٢٤.

(٣) راجع كتاب **«هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس»** للمؤلف.

الإلهام هو أحدُ ثمار المنهج السني في التربية والمعرفة، وضع الغزالي هذا الإلهام في منزلة منهج المعرفة نفسه، فوضع النتيجة موضع الوسيلة، وقدَّم هذا الإلهام على أنه ـ منهج المعرفة الصوفي ـ، وأنه الطريق الوحيد لمعرفة الصواب والسعادة في الدنيا والآخرة كما أشار إلى ذلك في كتابه «المنقذ من الضلال»، ولقد كان لهذا الخطأ في الاستنتاج والتحليل آثاره الخطيرة فيما بعد.

فقد جاء محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣١ هـ) وفصل النتيجة عن السبب، أي أنه فرَّق بين منهاج التربية السُّني وبين ثمرته في الفهم والإلهام، وطوَّرَ منهج الإلهام هذا وتوسع فيه وبالغ في ميادينه وثماره حتى صار منهاجاً مستقلاً موازياً لـ ـ منهج الوحي ـ عند الرسل. وصاحب هذا المنهج ـ أو العارف الصوفي ـ الذي قدَّمه ابن عربي هو إنسان لا حدود لإلهامه، فروحه تطوف في عالم الغيب عبر الزمان والمكان وتلتقي بالملأ الأعلى وتلتقي بأرواح الرسل والأنبياء من لدن آدم حتى خاتم الرسل، كما أطنب في كتابه «الفتوحات المكية».

وكان من ثمرات هذا التطوير لمنهج الإلهام أن طرح ابن عربي نظرية خاصة للتربية انحرفت بالصوفية عن مسارها ودورها الاجتماعي. وتنبع آراء ابن عربي هذه من نظريته التي تقوم على مفهوم «وحدة الوجود» ابتداء من أدنى كائن فيه حتى الخالق[1] ولكن بعض هذه الأجزاء أكثر إدراكاً من الأجزاء الأخرى. والإنسان الكامل يملك أعلى درجات الإدراك. والإنسان الكامل ـ عند ابن عربي ـ تتجلى فيه جميع أسرار الكون، وهو روح الوجود ومحركه[2]. وهذا الإنسان الكامل يتمثل في الأنبياء والأولياء. وقلب الإنسان الكامل هو مكان معرفة الله، ومن خلاله يبعث الله علومه ووحيه.

والأسلوب التربوي الذي يوجد هذا الإنسان الكامل هو التربية الصوفية

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، (القاهرة: ١٣٠٩/ ١٨٩٠) ص ٢٩٥، ٣٢٥.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، حـ ١، (القاهرة: ١٢٩٣/ ١٨٧٦) ص ١٥٢.

وصحبة العارفين، لأن العارف هو الإنسان الكامل ووارث النبي محمد ﷺ، وهو الذي يعلم الحقيقة ويدل على السراط المستقيم[١].

ولقد ساعد على انتشار آراء ابن عربي هذه حدوث انشقاق في صفوف المنتسبين إلى المصلحين الذين أشرنا إليهم من أمثال عبد القادر الكيلاني، وعدي بن مسافر، وأحمد الرفاعي، فقد سارَ من غلب عليهم الفقه ـ من هؤلاء المنتسبين ـ في طريق خاص، وسار من غلب عليهم التصوف في خط آخر. ومن أمثال ذلك خط الفقه القادري الذي مثله ابن قدامة وانتهى بابن تيمية، وخط التصوف القادري الذي انتهى بما عرف باسم ـ الطريقة القادرية ـ .

وكان من نتائج هذا الانشقاق بين الفقه والتصوف أو نقول بين العلم والعمل أن انفلت التصوف مرة ثانية من توجيهات الفقه، وبرز ما عرف بالطرق الصوفية التي لم تجد مرشداً فكرياً إلاَّ في آراء ابن عربي، فأضفت عليه لقب ـ الشيخ الأكبر ـ وهامت في معارج الدروشة والشعوذة حتى خرجت عما كانت عليه نشأة التصوف الأولى. ولقد شاع بين الطرق الصوفية أن السلوك بدون شيخ عارف قد يفضي إلى طريق الشيطان. لذلك يجب على المريد أن يصحب شيخاً عارفاً يكون بين يديه كالميت بين يدي غاسله. وانتشرت هذه النظرية التربوية وتعاظم خطرها خاصة حين يكون الشيخ العارف لا حظَّ له من المعرفة ولا يملك مؤهلات المربي!

على أن أعظم مخاطر هذه النظرية هو خروج التصوف من ميدان الحياة الاجتماعية ومن ميدان النفس. فلم تعد التربية الصوفية تزكية للنفس وإنما صارت تقديساً للأولياء الأحياء منهم والأموات، وبحثاً عن الكرامات وتطبيقاً لمجموعة من الطقوس والممارسات، فمنهم من اشتغل بالدخول في النيران المشتعلة، وأكل الحيات، ولبس أطواق الحديد المحماة في الأعناق، وتقلُّد السلاسل الساخنة في المناكب وعمل الأساور ولف الشعور[٢].

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، حـ١، ص ٢٤ ـ ٢٩.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، حـ١٤، ص ٣٦، ٣٧٤.

كذلك عدلت فئات عن الزهد إلى الرذيلة، وأصبحت أذكارهم نوعاً من الغناء والرقص والتصفيق على أنغام المزمار والدف وصاروا لا ينسبون إلى علم ولا تدين[1].

ولقد قدر لابن تيمية أن يشاهد ذلك كله. فشن عليهم حملة عنيفة وتحداهم في مواقف كثيرة، وأفرد لهم أجزاء وكتباً من تصانيفه ورسائله.

مدرسة الفلاسفة:

نشأت هذه المدرسة في القرن الرابع الهجري بتأثير عاملين اثنين: الأول تأثير الفلسفة اليونانية التي بدأت تتسرب إلى الحياة العقلية خلال ترجمات العلوم الطبيعية والرياضيات. والثاني فشل مدرسة الفقهاء والمحدثين في بلورة نظرية تربوية متكاملة.

ولقد كان الطابع العام لهذه المدرسة في البداية هو محاولتها التوفيق بين الدين والفلسفة. أما في ميدان التربية فأقدم من تناول هذا الموضوع هم إخوان الصفا الذين مرَّ ذكرهُم في صفحات سابقة. وتتلخص نظرية التربية عندهم كما يلي:

تتكون قوى الفهم والإدراك في السنوات الأولى من حياة الطفل حين يكون في رعاية والديه وهو يتعلم في هذه الفترة بالغريزة والحواس. وفي الفترة الواقعة بين الرابعة والخامسة عشرة يبدأ التعليم التقليدي حيث يلقن المتعلم المعلومات والمهارات الأساسية مثل القراءة والكتابة والحساب وتلاوة القرآن وقصص الماضين والشعر والقواعد.

أما المعرفة الحقيقية فهي تبدأ بعد الخامسة عشرة وهي تتضمن علوم الأنبياء والفلسفة، وهي ما تحتوي عليه «رسائل إخوان الصفا». ووسيلة هذه المرحلة هي التعليم من خلال العقل والمنطق والمناقشة. وهذا هو المنهج الثاني للمعرفة إلى جانب المنهج الأول وهو طريق الوحي.

---

(١) دكتور عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

وفي هذا المنهج - منهج العقل والمنطق - يتم التعلم طبقاً لنظرية أفلاطون التي تقول: إن التعلم يتم بالخبرة، وإن مفتاح الفهم هو - الفيض - ومعنى الفيض؛ أن روح المتعلم تتعلم بالاقتراب التدريجي من الله؛ لأن الروح تسعى دائماً للاقتراب التدريجي حتى تتصل بأصلها المقدس.

وفي هذا المنهج لا بد من معلم وتلميذ، فالمعلم هو الفيلسوف والتلميذ هو طالب الحكمة والفلسفة، والمعلم هو الأب الروحي للتلميذ، وأبوة الروح أشرف من أبوة الجسد التي تنتهي بالموت. لذلك لا يجوز للمعلم أن يأخذ أجراً على تعليمه الابن الروحي، تماماً كما كان الأوائل لا يأخذون أجراً على تعليم القرآن.

ويضيف إخوان الصفا: إن عقل التلميذ يكون في البداية كالورقة البيضاء، وما يكتب عليه من صواب أو خطأ يثبت ويصعب إزالته أو كتابة معارف أخرى إلى جانبه، لذلك تجب العناية بالشباب وحدهم ولا داعي لإضاعة الوقت في تعليم الكبار الذين تلقوا في شبابهم آراء خاطئة، وعادات سيئة، وأخلاقاً رديئة[1].

وأشهر من كتب في التربية الفلسفية بعد إخوان الصفا هو ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) الذي أعطى نظرية المعرفة عند الفلاسفة طابعاً جديداً مناقضاً لمنهج النبوة والرسالة في الإسلام.

كان ابن سينا طبيباً وفيلسوفاً، وتلميذاً ومتصوفاً في آن واحد. وهذه الثنائية جعلته رجلاً تتناقض فيه الآراء، فالبعض يعتبره تقياً كرَّسَ نفسه للعبادة، بينما يؤكد آخرون بأنه كان منافقاً قنَّعَ زندقتَه بقناع من الصوفية الغامضة.

ولا شك أن الرجل كان ذا اتجاهات دنيوية مشبوهة، فقد روى تلميذه

---

(١) A. L. Tibawi, «Some Educational Terms in Rasa'il IKhwan As - Safa», in **Islamic Quarterly**, Vol. 5, No. 162. (1959 - 1378). pp. 59 - 60.

المحب ـ ابن أبي أصيبعة ـ الذي صحبه خمسة وعشرين عاماً؛ أن ابن سينا كان يجتهد في تناول شهوات الدنيا، وأنه أسرف في الجنس إسرافاً كان من أسباب تدهور صحته، وأنه كان إذا فرغ من دروس الطب الليلية أحضر الشراب وآلات الموسيقى واستمر في الغناء واللهو لساعات[1].

ولقد ذكر هو نفسه كذلك أن والده وأخاه كانا من جماعة الباطنية، وأن الباطنية كانوا يعقدون اجتماعاتهم السرية في بيت هذا الوالد حيث يحضرها ابن سينا نفسه[2].

ولا بد أن هذه الصحبة لفلاسفة الباطنية قد أثَّرت في تفكير ابن سينا وأسهمت في إعداده للدور الذي لعبه في تنشيط الفلسفة واتخاذها موقف التحدي من عقيدة أهل السنة.

وللوقوف على دور ابن سينا في ميدان التربية يكفي أن نستعرض «نظرية المعرفة» عنده والتي وضع فيها الفلاسفة على قدم المساواة مع الأنبياء وخلاصة هذه النظرية كما يلي:

يبدأ الوجود من العقل الفعال الأول (الله). ثم تتلوه مراتب الوجود بحيث تقل كل مرتبة عن سابقتها. وأول مراتب الوجود هم الملائكة، ثم يليهم الأجرام السماوية وبعضها أرقى من بعض. ثم يليها عالم المادة الذي يمكنه استقبال تلك الأشكال القابلة للتوالد والفناء، وبعدها العناصر ثم الرواسب المعدنية، ثم الكائنات الحية.

وأرقى الكائنات الحية هو الإنسان، والإنسان كائن اجتماعي يحتاج إلى العيش في «جماعة» لضمان بقائه واستمراره وتقدمه. وهذه الحياة الجماعية تتطلب قانوناً ينظمها، وهذا القانون يتسلمه الإنسان وحياً من العقل الأول (الله). ويرسل العقل الأول قانونه إلى العقل المستقبِل الذي يوجد في أرقى

(١) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٥) ص ٤٤١.
(٢) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

بني الإنسان. وأرقى بني الإنسان هم الأنبيـاء والفلاسفـة. والفرق بين الفريقين أن النبي يتسلم الوحي من خلال الاتصال المباشر بالعقل الفعال الأول ودون تعليم لأن قواه العقلية تتفوق على عقليات الآخرين[1].

أما الفيلسوف فيحصل على قدراته العقلية من خلال التعليم والجهود المتواصلة، ثم يتسلم القانون (الوحي) من العقل الفعال (الله).

بهذه النظرية وضع ابن سينا الفيلسوف في مستوى النبي، وجعل الفيلسوف وريث النبي في الإرشاد والتوجيه طالما أن النبوة انتهت وختمت بنبي الإسلام.

ولم يكتف ابن سينا بتطبيق هذه النظرية خلال اشتغاله في التعليم، بل شاركه في ذلك فلاسفة وعلماء شهيرون، نشروا هذه الآراء وطبقوها. وسهَّل مهمتهم هذه أن الفكر الإسلامي الذي مثَّله ـ آنذاك ـ الفقهاء وأمثالهم كان حبيس المذهبية والتقليد، لذلك لم يستطيعوا الوقوف أمام تيار الفلسفة التي أحدثت موجة حادة من القلق العقائدي لدى المثقفين والاضطراب الاجتماعي لدى العامة!!

الخصائص العامة للأوضاع التربوية

يمكن تلخيص الخصائص العامة للأوضاع التربوية زمن ابن تيمية كما يلي:

١ ـ بالرغم من زيادة عدد المدارس وانتشار التعليم العالي؛ فقد كانت جميع المدارس القائمة مذهبية الطابع تعتمد كل واحدة منها على مذهب بعينه أو طائفة معينة. ولم تكن هذه المدارس تستقبل إلَّا أتباع المذهب نفسه، وتلتزم في مناهجها وبرامجها بتعليم ما يختص بالمذهب وحده.

٢ ـ التفَّ أتباع كل مذهب حول شخصية معينة حية أو ميتـة. وسلَّموا

(١) ابن سينا، في إثبات النبوات (بيروت: ١٩٦٨). مقدمة، ص ١٣.

بما يمليه المذهب تسليماً مطلقاً ورفضوا ما يقوله سواه رفضاً مطلقاً كذلك.

٣ ـ اعتبر الفقهاء الصوفيين طوائف منحرفة ضالَّة ورفضوا علومهم أو تدريس ما يتعلق بهم. بينما نعت الصوفيون الفقهاء بأنهم مقلّدون يعبدون الأوراق والحروف. واستخفوا بعلومهم، وهوّنوا منها في نظر مريديهم.

٤ ـ وخلال هذا الالتزام المذهبي والانغلاق الذي رافقه جمدت المفاهيم التربوية وتوقفت عن التفاعل مع حاجات البيئة، فاختفت نتيجة لذلك العناية بالأوضاع الاجتماعية وروح الجماعة، وأصبحت تربية الفرد محور المناهج والأساليب والمؤلفات.

٥ ـ وخلال هذه التطورات في المنهاج السني، طوَّرَ الشيعة مفاهيمهم التربوية الخاصة، ووُجدت طائفة ترجمت هذه المفاهيم إلى أعمال وأساليب، وهذه الطائفة هي طائفة الباطنية الإسماعيلية التي كان لها وجود قوي في سوريا حيث نشأ ابن تيمية وعاش. ولقد شكَّل الباطنية الإسماعيلية تحدياً خطيراً للسُّنَّة في ميادين التربية والتعليم إلى جانب التحدي العسكري.

ولقد قُدِّر لابن تيمية أن يُواجه جميع هذه الأوضاع في ميدان التربية والتعليم وفي بقية الميادين الأخرى. وكان قدره أن ينهض ويقضي حياته كلها في مواجهة هذه التحديات.

* * *

* *

*



الباب الثالث

حياة ابن تيمية



الفصل السادس

نشأته وحياته

ولد تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية في مدينة حران في شمال سوريا في ربيع الأول عام ٦٦١ هـ/ ١٢٦٣ م. وينحدر من عائلة اشتهر فيها عالمان حنبليان هما عمه فخر الدين بن تيمية المتوفى عام ٦٢٢ هـ، وجده لوالده مجد الدين المتوفى عام ٦٥٣ هـ.

وفي عام ٦٦٧ هـ غادر الطفل ابن تيمية مدينة حران مع والديه وأخوته الثلاثة هرباً من الهجمات المغولية حيث استقرت الأسرة في مدينة دمشق وتسلَّم الوالد مشيخة المدرسة السكرية، وفيها بدأ الطفل ابن تيمية دراسته واشتهر بقوة حفظه وذكائه. فقد حفظ القرآن والحديث وسمع مسند ابن حنبل عدة مرات، ثم أخذ ينتقل بين مختلف شيوخ الحديث حتى روي أنه جلس إلى حوالي مائتين من حفاظ الحديث[1].

(١) V.E. Makari, «The Social Factor in Ibn Taymiyah's Ethics». pp. 34 - 34. quoted from Muhammad Abu Zahra, Ibn Taymiya, P. 44.

كذلك أحاط ابن تيمية بعلوم اللغة والفقه والتفسير، وتخصَّص بالفقه الحنبلي حيث أحاط بدقائق هذا المذهب وبأخبار الإمام أحمد وفقهه. وأحاط بآثار الإمام الخلّال (ت ٣١١ هـ/ ٩٢٣)، وبآثار موفق الدين بن قدامة، وآثار جده مجد الدين أبو البركات ابن تيمية صاحب كتاب «المحرر والمنتقى» أحد المراجع الرئيسية لدى الحنابلة في ذلك الوقت.

وإلى جانب هذه الدراسة الحنبلية درس ابن تيمية المذاهب والفرق الأخرى وأحاط بعلومها كما يتبين ذلك بوضوح من تصانيفه وآثاره.

اشتغالــه بالتدريــس:

في عام ٦٨٣ هـ (١٢٨٤ م) بدأ ابن تيمية عمله في التدريس بدار الحديث السكرية بدمشق نيابة عن والده وهو في سن الثانية والعشرين. ويذكر ابن كثير أنه قد حضر درسه كبار العلماء، وأنهم أعجبوا بأسلوبه وأدهشتهم معرفته وأفكاره، الأمر الذي مهَّد له التدريس في المسجد الأموي في نفس العام، ومنذ ذلك الوقت بدأت شهرته والإقبال عليه[١].

وفي عام ٦٩٥ هـ / ١٢٩٦ م تولَّى ابن تيمية التدريس بالمدرسة الحنبلية أقدم مدارس الحنابلة بدمشق وذلك على أثر وفاة الشيخ زين الدين بن المنجا شيخ الحنابلة وعالمهم آنذاك[٢].

كذلك تسلَّم ابن تيمية منصب التدريس في أكبر مدرسة حنبلية في القاهرة لثلاث سنوات أي في الفترة الواقعة بين عامي ٧٠٩ ـ ٧١٢ هـ (١٣٠٩ ـ ١٣١٢ م) ثم عاد إلى دمشق ليعمل في التدريس بقية حياته.

ولم يقتصر ابن تيمية على التدريس في المدارس والمساجد وإنما كانت له حلقاته في بيته. وكانت له مراسلات مع تلاميذه والمعجبين به حيث

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٣، ص ٣٠٣.
(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٣، ص ٣٤٤.

يجيب في هذه المراسلات عن استفساراتهم وأسئلتهم في مختلف فروع المعرفة وقضايا العقيدة والاجتماع. ولهذا شملت الآثار التي تركها ابن تيمية موضوعات في العقيدة والسياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية والتشريع والأخلاق والتصوف والفقه وغير ذلك.

ثقافته وشخصيته وبيئته العامة:

كان ابن تيمية دائرة معارف واسعة احتوت إلى جانب العلوم الدينية. معرفة مفصلة في الفلسفة والمنطق والتاريخ والأدب والرياضِيات والفلك وعقائد الفرق والأديان وسائر فروع المعرفة في زمانه.

ولقد ناقش - جوزيف بل - هذه الثقافة الواسعة عند ابن تيمية، فعزاها إلى تأثره بما كان لأسرة آل قدامة من شهرة في مدينة دمشق، وإلى أن شخصية موفق الدين بن قدامة كانت مثلاً احتذاه ابن تيمية وأثّر في طموحاته وثقافته[1].

غير أن النظر الدقيق في آثار ابن تيمية وفي شخصيته يظهر أن الرجل تأثر بأكثر من مصدر، وأنه تفاعل دائماً مع ظروف اجتماعية وسياسية وتيارات فكرية مختلطة، وأنها جميعها أثّرت في فكره وممارساته. ومع ذلك فمن المؤكد أن ابن تيمية كان شديد الإحساس بانتمائه إلى ذلك التيار الحنبلي الإصلاحي، الذي ابتدأ بالمدرسة القادرية ومؤسسها الشيخ عبد القادر الكيلاني ثم أنجبت ذلك العدد الهائل من العلماء والمفكرين، الذين أسهموا في حركة البعث الإسلامي التي تمثلت في جيل نور الدين وصلاح الدين، ومن أمثال هؤلاء العلماء والمفكرين أبو الفتح المني وموفق الدين بن قدامة، وزين الدين بن المنجا، ومن عاصرهم أو تلاهم حتى انتهى الأمر إلى أمثال مجد الدين ابن تيمية ووالد ابن تيمية نفسه. ولا شك أن ابن تيمية تأثر في المرحلة الأولى - أو مرحلة التكوين - بالتراث الفكري الذي خلفه هذا الرعيل. فالتوحيد الذي

(١) Joseph N. Bell, **Love Theory in Later Hanbalite Islam.** (New york: State University of New york, 1979), P. 46.

جعله محور منهاجه في الفكر والعمل تأثر فيه إلى حد كبير بما درسه في آثار الشيخ عبد القادر الذي ربط التوحيد بجميع أفكاره وجهوده الإصلاحية وجعله مقياس الحياة المستقيمة للفرد والمجتمع[١]. ولعل قيام ابن تيمية بشرح كتاب ـ فتوح الغيب ـ للشيخ عبد القادر الذي تضمنه المجلد العاشر من الفتاوى هو مثل لذلك التأثر، وتتكرر النقول والمقتبسات والاستشهادات المماثلة في كتابات ابن تيمية.

وابن تيمية متأثر في الفقه بمنهج ابن قدامة وبمنهج جده ووالده وغيرهم.

وفي المرحلة الثانية ـ مرحلة النضوج ـ أخذ ابن تيمية يصدر في أفكاره وثقافته عن استعدادت مستقلة ومؤهلات متميزة، وتخطى حدود الانتماء المذهبي إلى دائرة الانتماء الإسلامي الواسع الذي يضم في دائرته الأئمة والمدارس الفكرية، وارتقى إلى مرتبة الاجتهاد والاتصال المباشر بالقرآن والسنة، ولقد كتب عن نفسه يقول:

«إني في عمري إلى ساعتي هذه لم أدعُ قط في أصول الدين إلى مذهب حنبلي وغير حنبلي، ولا انتصرت لذلك ولا أذكره في كلامي، ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. وقد قلت لهم غير مرة: أنا أمهل من يخالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن أحد من أئمة القرون الثلاثة يخالف ما قلته فأنا أقر بذلك. وأما ما أذكره فأذكره عن أئمة القرون الثلاثة بألفاظهم وبألفاظ من نقل إجماعهم من عامة الطوائف»[٢].

ولا بد من الانتباه إلى عامل الخبرات الشخصية في حياة ابن تيمية وأثر

---

(١) د. ماجد عرسان الكيلاني، **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس** (جدة: الدار السعودية النشر؛ ١٩٨٥/ ١٤٠٥).

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف**، مجلد ٣، ص ٢٢٩.

هذه الخبـرات في تكوينه الفكري والنفسي. فابن تيمية هو أحد أفراد جيل نشأ في محاضن النكبات والهزائم. وهو بحكم قدراته العقلية واستعداداته النفسية وتكوينه العلمي قفز إلى صف القيادة الفكرية وأصبح لساناً ناطقاً لذلك الجيل ومعبِّراً عن إصراره في التحدي والمجابهة. ففي عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ـ أي قبل ولادة ابن تيمية بخمس سنوات ـ غزا المغول بغداد وأسقطوا الخلافة العباسية وأعملوا السيف في سكانها. ثم استمرت زحوفهم في اندفاعها نحو الغرب حتى وصلت إلى بلدة الطفل ابن تيمية، فهام على وجهه حيث لجأت أسرته مع اللاجئين إلى دمشق. ولا بد أنها كانت تجربة قاسية تركت آثارها في وجدان ابن تيمية وجعلته يكرِّس حياته لمعالجة أسباب الضعف الذي سهَّل مهمة الغزاة، خاصة وأن هذه الغزوات استمرت خلال حياة ابن تيمية ورأى آثارها في زيادة الاضطراب وعدم الاستقرار.

وإلـى جانب ذلك كانت بقايا الممالك الصليبية تحتل مدن الساحل في طرطوس وعكا وطرابلس، وتشكل خطراً مستمراً على المسلمين في الداخل. ولقد تحالفت هذه الممالك مع المسيحيين في جبل لبنان الذين أظهروا المشاعر العدائية للمسلمين وشاركوا الصليبيين في نشاطاتهم المعادية.

أما من الناحية الاجتماعية فقد رأى ابن تيمية المظالم وقد شاعت، والمساواة وقد انتهكت، ورأى الضـرائب والإتاوات التي أرهقت غـالبية السكان، وصاحبَ ذلك انتشار المفاسد الأخلاقية وتعاطي المسكرات ومظاهر اللهو.

كذلك سيطر الباطنية الإسماعيليون على شمال سوريا وبثوا الرعب في المجتمعات الإسلامية وقاموا بمئات الاغتيالات للقادة والعلماء والسلاطين.

أما من الناحية الثقافية فقد كانت معتقدات المسلمين وعقولهم فريسة التشويه والانحراف اللذين ضربا بساطة العقيدة الإسلامية في نفوس عامة الناس، وحلَّ محلها كثير من الخرافات المتعلقة بتقديس أضرحة الأولياء والمزارات المختلفة، وصاحبَ ذلك كثير من الممارسات والبدع السيئة.

كذلك ضرب التقليد والمذهبية الفقهاء المعاصرين ودور العلم وأتباع المذاهب. ونتج عن ذلك كله عصبية مذهبية، وشاع الإرهاب الفكري، وانتشرت الاختلافات العقائدية والمنازعات المذهبية وما صاحبها من خصومات واضطراب في علاقات الأفراد والجماعات وصارت الجماعات في المسجد الواحد تتعدد حسب الانتماءات المذهبية.

كذلك انتشرت الطرق الصوفية المنحرفة التي اعتادت الإقامة في زوايا خاصة تقام فيها حلقات الذكر طبقاً لأشكال معينة من الرقص واللعب، وخلال هذه الحلقات كان الكثير من الدراويش يقضمون قطع الزجاج، ويخطون في النار، ويلعبون بالحيات، ويغرسون السكاكين في أجسامهم[١].

أما من الناحية السياسية فقد كانت بلاد الشام تابعة لدولة المماليك الذين جعلوا عاصمتهم في مدينة القاهرة، وفي كلا القطرين عانى الحكم المملوكي من عدم الاستقرار وكثرة الاضطرابات. وهذه صفة لم تمنح أحداً من السلاطين فترة طويلة من الحكم. ومن النادر أن تجد منهم من مات ميتة طبيعية بسبب كثرة الانقلابات والفتن والوصول إلى السلطة بالقوة العسكرية.

ولقد صاحب هذا الاضطراب في وظيفة السلطنة اضطراب في الوظائف الكبرى. إذ ندر أن بقي إنسان في وظيفته أكثر من ثلاث سنوات. وكثيراً ما كان القاضي يُعيّن ويُعزل خلال حياته أكثر من عشر مرات. وفي كل مرة كانت تصادر ممتلكات الموظف المعزول وتفرض عليه الغرامات الباهظة.

شاهد ابن تيمية كل هذه الرزايا في الحياة الإسلامية وتأثر بها، وانعكست هذه التأثيرات على تفكيره وإنتاجه العلمي ونشاطاته ومنهاجه في الإصلاح.

* * *

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، ص ٣٦، ٢٢٤.

الفصل السابع

منهاج ابن تيمية في الإصلاح

حمل ابن تيمية على كاهله محاربة جميع الانحرافات والبدع والشرور التي أجملناها فيما مضى، وجدّ في رد حياة المسلمين وعقائدهم إلى ما كانت عليه في أيام السلف الصالح. وفي سبيل هذا الهدف كان لزاماً على ابن تيمية أن يصطدم بحماة التقليد والجمود ورعاة الخرافة والفساد. أما ميادين الإصلاح التي تناولها فكانت كما يلي:

أ ـ الدعوة للإصلاح السياسي:

ركّز ابن تيمية في هذا المجال على أمور ثلاثة: الأول، بناء تصور سليم للحكم الإسلامي. والثاني، إقامة حكومة قوية. والثالث، بعث روح الجهاد والمقاومة لمواجهة الأخطار الخارجية.

ويتضمن كتابا: «السياسة الشرعية»، و«الحِسبة في الإسلام» الجانب الأول من آراء ابن تيمية في الإصلاح السياسي. وخلاصة هذا الجانب أنه لا يكفي أن تكون الدولة الإسلامية والإدارة فيها قوية فحسب، وإنما يجب أن

تكون منسجمة أيضاً مع الأصول الواردة في القرآن والسنة وكما طبقها السلف الصالح.

فالدين والدولة لا يمكن الفصل بينهما، وبدون قوة الدولة يتعرض الدين للخطر، وبدون دعائم الشريعة تنقلب الدولة إلى مؤسسة ظالمة. وحتى تبقى الدولة حارسة للدين يجب على كل فرد أن يقوم بواجبه وأن يمارس حقه في النصح ضمن حدود جدارته، وأن يعمل ما في وسعه للحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية[١].

أما الجانب الثاني في الإصلاح السياسي عند ابن تيمية فقد مثلته محاولات ابن تيمية لإقناع أمراء المماليك بأفكاره ومشروعاته حول الحكومة القوية التي يجب بناؤها، وفي سبيل هذا الهدف كانت علاقات ابن تيمية بأمراء المماليك وصلاته بعدد منهم. وبسبب هذه العلاقات وصف بعض الباحثين أن من بين هؤلاء الأمراء من كان من تلامذة ابن تيمية وأتباعه مثل: كاتوغا المنصوري (ت ٧٢١ هـ) الذي كان حاكم دمشق. وأرغون الناصري (ت ٧٣١ هـ)، والذي تولّى منصب نائب السلطان في مصر. ووالي حلب[٢]. والأمير سلّار، والأمير حسام الدين مهنا بن عيسى، ثم السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي عاد للسلطنة عام ٧٠٩ هـ/١٣٠٩ م.

ومن المؤكد أن ابن تيمية لم يرد بهذه الخلافات أية طموحات سياسية شخصية، ولكن من المؤكد أنه كان يسعى لتخليص الدولة المملوكية من أمراضها ومشكلاتها حتى تتمكن من إعادة سابق مجد الإسلام وقوته.

أما البعد الثالث من برنامج ابن تيمية فكان مشاركته في مقاومة الأخطار الخارجية وتعبئة روح الجهاد. ومن إنجازاته في هذا الميدان نجاحه في إقناع

---

(١) Henry Laoust. «Ibn Taymiya», **The Encyclopedia of Islam, Vol I11, New edetion. Edited by B. Lewis and Others. (Leiden; E.J. Brill, 1971), p. 954.**

(٢) Laoust. **op. cit.,** P. 954.

الخان غازان الثاني أن لا ينهب دمشق خلال الغزو المغولي عام ٦٩٩ هـ/ ١٢٩٩ م[١].

وحينما ظهر الخطر المغولي من جديد عام ٧٠٠ هـ/ ١٣٠٠ م نهض ابن تيمية ليحرّض الناس على الجهاد، وذهب إلى القاهرة يسأل السلطان محمد بن قلاوون الدفاع عن الشام.

وفي عام ٧٠٢ هـ/ ١٣٠٢ حين لاح خطر المغول ثالثة كان ابن تيمية في الصف الأول من المعركة، وأصدرَ فتوى بالإفطار للمقاتلين، وكان لوجوده الأثر الكبير في الانتصار في معركة شقحب.

وفي كل من عامي ٦٩٩ هـ، ٧٠٤ هـ شارك ابن تيمية في الحملة ضد الإسماعيلية في جبل كسروان، الذين كانوا يتعاونون مع الصليبيين والمغول.

ب ـ الدعوة للعدالة الاجتماعية:

اعتبر ابن تيمية أن الواجبات الدينية جزء مكمل للحياة الاجتماعية، وأن أركان الإسلام الخمسة تتجسد في العدل الاجتماعي، ولذلك ربط القرآن الكريم بين التكذيب بحقيقة الدين وبين الإساءة للأيتام والضعفاء ﴿ أرأيت الذي يكذب بالدين؟ فذلك الذي يدع اليتيم. ولا يحض على طعام المسكين ﴾ فالفقراء لهم حق في أموال الأغنياء، وعلى الدولة أن توفر للفقير بيتاً يسكنه، ولباساً يقيه البرد والحر، وأدوات يعمل بها، وأدوات يطبخ ويشرب بها[٢].

كذلك دعا ابن تيمية إلى تحديد أسعار البضائع وأجور الخدمات في حالات عديدة، فإذا احتاج الناس لأنواع معينة من الطعام، أو أسلحة للجهاد فإن على البائعين أن يطلبوا الأسعار التي يستطيعها الناس[٣]. وعلى المجتمع

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، ص ٨٩.

(٢) ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، (القاهرة: ١٣١٨/ ١٩٠٠) ص ٩.

(٣) ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، ص ١٥، ٢٩.

أن يوفر المهن الضرورية كالزراعة والنسيج والبناء لأن خير الجماعة لا يكمل بدون هذه المهن[1]. وحين يفتقر المجتمع لإنتاج معين وأدوات معينة كالأسلحة والمعدات العسكرية. فللحاكم إجبار أصحاب المهن على مواجهة هذا النقص[2].

ولتوفير جميع الحاجات وتأمين الحصول عليها يجب إقامة نظام خاص للمراقبة الاجتماعية تديره مؤسسة خاصة. ويقدم كتاب ـ الحِسبة في الإسلام ـ إطاراً مفصّلاً لهذا النظام الذي يغطي كل مظاهر الحياة الدينية والدنيوية والمعاملات التجارية والحرف المهنية والخدمات العامة.

ولا بد لجميع هذه النشاطات التجارية والمهنية والاجتماعية أن تسترشد بالأخلاق الإسلامية والتوجيهات الإسلامية التي يشرف عليها إدارة خاصة في نظام الحسبة المقترح.

ويكمل هذا كله الانتباه الخاص الذي أولاه ابن تيمية للتربية والتعليم لأنها الأساس الأول في إقامة مجتمع متجانس التكوين والمعتقدات والقيم والعادات، ولتجسيد هذا النظام في واقع الحياة وتسهيل تصوره عمل ابن تيمية على إشاعة نظام التربية السّني، ضد النظم التربوية الأخرى التي فتّتت المجتمع إلى مذاهب وطرق متنافرة[3].

حـ ـ محاربة انحراف الصوفية وجمود الفقهاء:

يوصف ابن تيمية بعدائه الشديد للتصوف والحياة الروحية[4]. وتعميم ذلك على الإطلاق فيه خطأ أو سوء فهم. فابن تيمية كان يحترم شيوخ

---

(١) ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، ص ١٧.
(٢) ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، ص ٢٣.
(٣) ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، ص ٢٣.
(٤) H. Lammens, **Islam. tr. by E. Denison Ross, (London Wc 1: Frank Cass and Co. Ltd. 1968), P. 180.**

التصوف القدامى الذين التزموا بالكتاب والسُّنّة في زهدهم وتجردهم. وهو كثير الثناء على أمثال الجنيد البغدادي والشيخ عبد القادر الكيلاني؛ لأنهم كانوا على منهج قويم وقصد سليم[1]. ولأن التصوف عندهم كان أداة لتطهير النفس من شهوات الدنيا ورغباتها بغية تحرير إرادة الإنسان من الخوف على الحياة ومن خوف الفقر، ولتخلص النية لله سبحانه وتعالى، ولما كان الجهاد أعظم أبواب الجنة فقد كان أوائل شيوخ التصوف يُشاركون في مقاومة الشرور الاجتماعية وفي المرابطة في الثغور.

ولكن ابن تيمية لا يتسامح مع متأخري الصوفية الذين بدلوا نهج الأوائل وضلُّوا السراط المستقيم[2]، وشوَّهوا معنى الجهاد فانسحبوا من مواجهة الشرور والأخطار ليتجمعوا في زوايا خاصة، يأكلون ويرقصون ويغنون تحت زعم العمل على اختراق حجب الحس الإنساني التي حجبت الإنسان عن العالم المقدس[3].

أضف إلى ذلك ما دخل على التصوف من عقائد ضالة وعادات فاسدة شوهت معنى الحياة الروحية، وصرفت الأعمال القلبية عن مقاصدها ومعانيها.

كذلك أدان ابن تيمية الفقهاء الذين أساؤوا تفسير آيات القرآن وأحاديث الرسول لغايات دينوية، وأدان انتشار التقليد بينهم وانقطاعهم عن المنابع الأصلية وتعلقهم برجال المذهب وكتب المذهب. ولعل التعليق التالي يقدم لنا مثلاً للنقد الحاد الذي كان يوجهه ابن تيمية لجمود الفهم عند الفقهاء. فقد أخبره أحدهم يوماً أن رجلاً حفظ صحيح البخاري عن ظهر قلب، فأجاب ابن تيمية: إذن أصبح في المدينة نسخة أخرى من صحيح البخاري! لقد كان

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب القدر، جـ ٨، ص ٣٦٩.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب السلوك، جـ ١٠.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب التصوف، جـ ١١.

الأفضل أن يستخلص ما ينفعنا من نسخة البخاري بدل أن تُضاف نسخة أخرى منه[1].

والأمثلة على مواقفه من التقليد والجمود كثيرة ومتكررة، ولعل رسالته المسماة «الحموية الكبرى» التي كتبها في عام ٦٩٨ هـ بناء على طلب سكان مدينة حماة تقدم مثلاً واضحاً في هذا المجال.

* * *

(١) Muhammad Kurd Ali, **Memoirs,** tr. by Khalil Taha, (Washington, D.C.: American Council of learned Societies, 1954), p. 77.

الفصل الثامن

أثر ابن تيمية في مجتمعه المعاصر

لا شك أن ابن تيمية كان مجدد عصره ورائد الإصلاح وبطل الجماهير المسلمة آنذاك، فكانت شعبيته تُحرِّك الجماهير ضد معارضيه وضد الاتجاهات التي يدينها. وتروي المصادر أن الفقيه الذي يُعارض ابن تيمية كان لا يجرؤ على المرور في طريق معين خوفاً من اعتراض أنصار ابن تيمية.

واستناداً إلى هذه الشعبية اعتاد ابن تيمية أن يقوم بدور المحتسب في نصرة المعروف ومحاربة المنكر. وتذكر المصادر أنه كان يدور برجاله على حوانيت الخمر ويُعاقب الشاربين[1]، أو يهاجم المتهمين بتعاطي الحشيش، وأنه قام عام ٧٠٤ هـ باصطحاب نفر من أصحابه ليقطعوا صخرة كانت قرب مسجد التاريخ، كان الناس يزورونها وينذرون عندها. وكان أيضاً يَستتيبُ المنحرفين ويدعوهم إلى التوبة والاستقامة[2].

ولقد أساء ـ المستشرق دونكان ماكدونالد ـ تفسير هذه الشعبية حين

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، ص ١٠ ـ ١١، ص ٢٣ ـ ٢٥.
(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، ص ٣٣ ـ ٣٤.

زعم أن ابن تيمية كان «بطل تديّن العوام ضد فهم المثقفين للدين»[1] فابن تيمية لم يقتصر تأييده على العامة وإنما شمل الخاصة والعامة من مختلف الاتجاهات، فكان من تلاميذه أمثال ابن قيم الجوزية الحنبلي، وإبراهيم الواسطي الذي كان والده من شيوخ الرفاعية، وأم زينب المرأة البغدادية التي هاجرت إلى دمشق واشتهرت هناك، والمِزّي الشافعي، وعدد من الأمراء وموظفي الدولة وغيرهم.

وفي خضم التيارات الفكرية المتصارعة وتيارات التقليد المذهبي وتيار الباطنية والفلسفة كان المثقفون يهرعون إلى ابن تيمية للاستفسار عما يلتبس عليهم. ولذلك كان دائم التلقي لمثل هذه الاستفسارات والرد عليها.

«فالعقيدة الواسطية» ـ مثلاً ـ كانت جواباً لرضي الدين الواسطي الشافعي، أحد قضاة واسط الذي طلب إلى ابن تيمية أن يكتب له عقيدة تكون عمدة له ولأهل بيته[2]. و«الرسالة التدمرية» كانت للأمير مهنا بن عيسى[3]، و«الرسالة الحموية» كانت لأهل حماة[4]. وهكذا.

* * *

(١) Mac Donald, **op. cit.**, P. 273.

(٢) ابن تيمية، **مجمل اعتقاد السلف**، جـ٣، ص ١٢٩ ـ ١٣٧.

(٣) ابن تيمية، **مجمل اعتقاد السلف**، جـ٣، ص ١ ـ ١٦.

(٤) ابن تيمية، **الأسماء والصفات**، جـ٥، ص ٥ ـ ١٢.

الفصل التاسع

ردود الفعل المناوئة وأسبابها

يمكن تصنيف ردود الفعل المناوئة إلى قسمين: القسم الأول ويتضمن الدوافع الحقيقية لخصوم ابن تيمية. والثاني، الذرائع التي تذرعوا بها.

أما عن الأسباب الحقيقية لخصوم ابن تيمية فيمكن أن نلخصها في ثلاثة أسباب:

الأول: حسد الأقران من الفقهاء والقضاة ورجال المذاهب.

والثاني: رغبة المتآمرين على دولة المماليك في تصفية عناصر القوة ورجال الإصلاح.

والثالث: طبيعة العلاقات بين سلاطين المماليك وأمرائهم وبين ابن تيمية.

أما عن السبب **الأول** فيلاحظ أن التنافس بين الفقهاء والقضاة ورجال المذاهب أصبح ظاهرة بارزة في تلك الفترة، واستشرى بينهم الكيد والتآمر وأداء الشهادات الكاذبة مدفوعين بالأغراض الشخصية والاتجاهات المذهبية.

ومن الطبيعي أن ينال ابن تيمية القسط الأكبر من هذه الإساءات بسبب المنزلة التي تسنمها لدى السلطنة والعامة سواء. وتروي المصادر أن كثيراً من الفقهاء والشيوخ الذين كانوا يحضرون دروسه لم يكونوا يجرؤون على معارضته أو انتقاده خوفاً من بطش الحضور[1]. وأن الفقيه الذي ينال من سمعة ابن تيمية أو مكانته كان لا يجرؤ على المرور في أحياء وشوارع معينة خوفاً من اعتراض أنصار ابن تيمية.

ويتضح من المجالس التي عقدها الفقهاء والقضاة لمحاكمة ابن تيمية أنهم لم يكونوا يهتمون بصحة أو كذب التهم التي توجّه إليه، وإنما كان هدفهم الإيقاع به وبأتباعه بأي شكل من الأشكال[2].

أما عن **السبب الثاني** فإن الإشارة إليه ترد في رسائل ابن تيمية في أكثر من موضع. فلقد اعتاد ابن تيمية أن يبعث برسائل إلى أصحابه يفصل فيها ما يجري معه خلال محاكمته أو سجنه. وفي الرسالة التي أرسلها من سجنه في رمضان عام ٧٠٦، يخبر أصحابه بما جرى بينه وبين ممثل السلطنة من مناقشات، ويشير إلى أنه لفت نظره إلى أن من بين من دبروا مكيدة سجنه عناصر تقيم في الشام وتتعاون متسترة مع التتار، وتخطط لتدمير جميع عناصر القوة والمنعة من داخل دولة المماليك.

«وكنت قد قلت له: الضرر في هذه القضية ليس علي. بل عليكم فإن الذين أثاروها من أعداء الإسلام الذين يبغضونه ويبغضون أولياءه والمجاهدين عنه، ويختارون انتصار أعدائه من التتار ونحوهم وهم دبروا عليكم حيلة يفسدون بها ملّتكم ودولتكم. وقد ذهب بعضهم إلى بلدان التتار، وبعضهم مقيم بالشام وغيره. ولهذه القضية أسرار لا يمكنني أن أذكرها ولا أسمي من دخل في ذلك حتى تشاوروا نائب السلطان فإن أذن في ذلك ذكرت لك، وإلاّ

---

(١) ابن بطوطة، **الرحلة**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، ص ٣٥ ـ ٣٨.

فلا يقال ذلك له. وما أقوله فاكشفوه أنتم.

فاستعجب من ذلك وقال: يا مولانا: ألا تسمي لي أنت أحداً؟ فقلت: وأنا لا أفعل ذلك فإن هذا لا يصلح!

لكن تعلمون من حيث الجملة أنهم قصدوا فساد دينكم ودنياكم، وجعلوني إماماً تستراً، لعلمهم بأني أواليكم وأسعى في صلاح دينكم ودنياكم، وسوف إن شاء الله ينكشف الأمر..».

ويذكر ابن تيمية أن هناك قوى كانت تغرر بالسلطات المملوكية ضده لأغراض سياسية إلى أن يقول:

«وقلت له هذه القضية أكبر مما في نفوسكم، فإن طائفة من هؤلاء الأعداء ذهبوا إلى بلاد التتر. فقال: إلى بلاد التتر؟ فقلت: نعم! هم من أحرص الناس على تحريك الشر عليكم إلى أمور لا يصلح أن أذكرها لك!»[1].

والسبب الثالث في محنة ابن تيمية هو طبيعة العلاقات التي ربطت ابن تيمية بأمراء المماليك وسلاطينهم. فمن المؤكد أن ابن تيمية ما كان يسعى لأغراض سياسية لنفسه أو لتلاميذه. ولكن صورة الدولة الإسلامية كما يريدها كانت جزءاً من أفكاره ومشروعاته. ولذلك كانت صلاته بأمراء المماليك ومحاولاته لإقناعهم في تجسيد الصورة التي يريدها للدولة. ونظام المماليك كان دائماً يتألف من ـ معارضة ـ تتلمس جميع الوسائل للوصول إلى الحكم، و ـ سلطنة قائمة ـ تعمل جاهدةً لحماية نفسها. وفي الغالب كان المعارضون يقبلون على ابن تيمية وينخرطون في أتباعه ويكسبون التأييد والشعبية فإذا وصلوا إلى السلطنة وجدوا أنفسهم في موقفين متناقضين: موقف السلطنة

---

(١) ابن تيمية، ، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ٣، ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

التي تريد ابن تيمية وسيلة لإضفاء الشرعية وتبرير الممارسات. وموقف ابن تيمية نفسه الذي يريد اتخاذ موقف المرشد الموجه. وكثيراً ما كان يؤدي هذا التناقض إلى تضايق السلطات ومحاولة التخلص منه. وأحسن مثل لذلك هو الناصر محمد بن قلاوون الذي أقبل على ابن تيمية وناصره وأصبح من تلاميذه في الفترة التي أعقبت خلعه من السلطنة. فلما عاد ثانية في عام ٧٠٩ كان أول عمل له إطلاق سراح ابن تيمية من منفاه في الإسكندرية، واستقبله في جمهور غفير من الأمراء والفقهاء في القاهرة، وأسند إليه التدريس في مدرسة الحنابلة التي أسسها بنفسه حيث استمر ابن تيمية فيها حتى عام ٧١٢ هـ ثم عاد إلى دمشق ليستأنف التدريس هناك. وفي هذه الفترة وضع ابن تيمية كتابه المعروف باسم ـ السياسة الشرعية ـ وهو الكتاب الذي قلبَ السلطان قلاوون ضد ابن تيمية حيث تحقق قلاوون أنه ليس باستطاعته استعمال ابن تيمية، ولا تجاهل تدخلاته ولهجته القوية التي لا تعرف المجاملة[١].

والخلاصة أن الأسباب الحقيقية لاضطهاد ابن تيمية هي مزيج من دوافع الحاسدين، وأصحاب الأغراض السياسية، والإحراجات التي كان يُسببها للسلطنة.

أما الذرائع المعلنة فكانت مما يمكن أن نسميه «ذريعة العصر». إذ لكل عصر ذريعة ولكل مجتمع ذريعة يتذرع بها تحوي الانحراف والجمود للحفاظ على مكتسباتها ففي زمن ابن تيمية كانت هذه الذرائع من أمثال: عقائد التجسيم، أو الانتماء للباطنية، أو الفلسفة، أو سب الأولياء والصالحين، أو انتقاد المذاهب وغير ذلك، ومن هذه الذرائع اختار خصوم ابن تيمية لكل موقف ما يناسبه ويبرر الإجراءات التي يستعملونها ضده. ويمكن إجمال الذرائع التي استعملت ضد ابن تيمية بما يلي:

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ ١٤، ص ٥٤.

١ ـ عقيدة التجسيم، بدأ الفقهاء والقضاة من حاسدي ابن تيمية يحللون كل كلمة له لتفسيرها تفسيراً مغرضاً، وليجدوا سبباً لإدانته، فلقد اتهموه بالقول بالتجسيم، وأن الله يتنزل عن عرشه تنزل الإنسان عن كرسيه، وأن له مكاناً يحصره.

ويبدو أن هذه التهمة أصبحت ذريعة لكل مناوىء لابن تيمية، ولكل مخالف في انتمائه ـ وإن كان عابر سبيل ـ كما فعل ابن بطوطة الرحالة المغربي الشهير. فقد كتب في رحلته أنه دخل دمشق عام ٧٢٦ هـ ووجد شعبية ابن تيمية قد عمَّت المدينة. ولكنه أضاف أنه رآه يردد مقولة التجسيم من على منبر المسجد وأنه نزل درجات منه ليمثل تنزل الله إلى السماء الدنيا.

فإذا عرفنا أن ابن تيمية دخل السجن يوم الإثنين في ١٦ شعبان[١]، وأنه استمر في سجنه سنتين حتى وفاته فيه عام ٧٢٨ هـ، تحققنا أن ابن بطوطة لم ير ابن تيمية ولم يسمعه، لأنه ذكر في رحلته أنه دخل دمشق في التاسع من رمضان أي بعد دخول ابن تيمية السجن بثلاثة أسابيع، ثم غادرها في الأول من شوال. فلماذا ـ إذن ـ كذب ابن بطوطة؟ لا بد أن انتماءه المذهبي وحبه أن ينسب لنفسه رواية تهمة كررها الخصوم دفعاه لذلك. فهو مالكي المذهب رفاعي الطريقة، والاثنان كانا من أشد خصوم ابن تيمية[٢].

٢ ـ انتقاد الصوفية. اعتاد المؤرخون المحدثون على ذكر اعتراضات ابن تيمية على صوفية زمانه كأسباب رئيسية للمشكلات التي واجهها مع السلطات القضائية الرسمية. والواقع أن ابن تيمية لم يكن وحيداً في ممارسة هذا النقد. فلقد كان من الشائع بين الفقهاء والعلماء ومشايخ التصوف انتقاد بعضهم البعض، والنيل من بعضهم البعض بلهجات أقسى، وتجريح أشد

---

(١) ابن كثير؛ البداية والنهاية، جـ١٤، ص ١٢٣.

(٢) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ص ٩٥ ـ ٩٦.

بسبب التفكير المذهبي الذي ساد[1]. ولعلَّ ابن تيمية كان أكثرهم اعتدالاً في نقده، وعفة في لسانه، وعدالة في أسلوبه.

كذلك قدمت السلطات المملوكية أكثر من شاهد على أنها لم تكن تهتم بانتقادات ابن تيمية للصوفية، أو بالانتقادات الجارية بين المذاهب. ولكنها استغلت هذه الذريعة في مناسبات مختلفة لتغطية الدوافع الحقيقية في ضيقها من إحراجات ابن تيمية ومن شعبيته الضاغطة.

٣ ـ انتقاد زيارة أضرحة الأولياء والبدع التي شاعت في الأعياد والمواسم العامة. يذكر المؤرخون أيضاً انتقاد ابن تيمية لزيارة الأولياء والشفاعة بهم، وللبدع التي شاعت في الأعياد والمواسم. في قائمة الأسباب التي أسهمت في محنة ابن تيمية. والواقع أن هذه القضايا لا تدخل في قائمة الدوافع الأساسية وإنما في قائمة الذرائع التي بررت تلك الدوافع: مع ملاحظة أن المماليك كانوا حسَّاسين من انتقاد هذه القضايا أكثر من غيرها. فلقد كان المماليك حريصين على كسب التأييد الشعبي لنظامهم، وفي سبيل هذا التأييد اعتنى رجال السلطنة بتنظيم زيارة قبور الأولياء، وبناء الأضرحة والتكايا. ولقد أورد المقريزي أسماء العشرات من الأضرحة والمزارات والقباب التي بناها سلاطين المماليك وأمراؤهم وأميراتهم ورجال الإقطاعات الكبيرة[2].

وأخيراً من الواضح أن أفكار ابن تيمية ونشاطاته أزعجت مختلف الأطراف، وأصبح الصراع مع قوى المحافظة والتقليد أمراً لا مفر منه. ولقد كان السجن المتكرر هو الثمن الذي دفعه ابن تيمية وهو يُحاول اجتثاث جذور الضعف والانحراف التي ضربت المجتمع الإسلامي في عصره.

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٣ (ص ٣٠٨، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٠)، جـ ١٤ (ص ٣٥ ـ ٤٥).

(٢) المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، جـ ٢ (القاهرة: ١٢٧٠/١٨٥٣)، ص ٤١٦ ـ ٤٢٠.

الفصل العاشر

محنة ابن تيمية ووفاته

في الفترة الواقعة بين ٦٩٣ - ٧٢٨ هـ (١٢٩٤ - ١٣٢٨ م) أدخل ابن تيمية السجن ست مرات على فترات متقطعة بلغ مجموعها ست سنوات.

ولقد اعتقل أول مرة عام ٦٩٣ هـ على أثر حادثة عساف النصراني. وكان هذا مسيحياً في مدينة السويداء السورية، فاتهم بشتم الرسول ﷺ. ولكنه أنكر التهمة واستجار بأمير آل علي بن أحمد. فقاد ابن تيمية وفداً ذهب إلى الأمير عز الدين أيبك نائب السلطان فكلموه في أمره وقدمه للمحاكمة، ولكنه قال إن عداوة بينه وبين الشهود فحقن دمه وأعلن إسلامه. وعلى أثر ذلك كتب ابن تيمية كتابه «الصارم المسلول على شاتم الرسول»[١].

غير أن أعداء ابن تيمية نسبوا إليه استغلاله لهذه الحادثة لإثارة العوام وتسببوا في سجنه.

وفي عام ٧٠٥ هـ (١٣٠٥ م) خرج ابن تيمية مع نائب السلطان

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٣، ص ٣٣٥.

لمواجهة التتار وهزموهم هزيمة منكرة. ويعلق ابن كثير على هذه الحادثة فيقول: إن الدور الذي لعبه ابن تيمية في هذا النصر للمسلمين قد جلب عليه الحسد والكراهية من منافسيه. غير أن هذا السبب - وإن كان صحيحاً - لم يكن وحده. فلا بد أن نضيف إليه ما ذكره ابن تيمية في رسائله عن مخططات - القوى السرية - التي تحرك الفتن وتتصل بالتتار وتشجعهم على هدم الدولة المملوكية.

المهم أن أعداء ابن تيمية من هؤلاء وأولئك حركوا ضده - في جمادى الأولى من نفس العام - الصوفية الرفاعية أو الأحمدية فاشتكوه إلى السلطان وطلبوا أن يكفَّ ابن تيمية عن انتقادهم والتعرض لهم. أما ابن تيمية فقد أشار في رسائله إلى أسباب أخرى فقال:

«ولكن أنتم ما كان مقصودكم إلَّا دفع أمر الملك لما بلغكم من الأكاذيب. فقال: يا مولانا، دع أمر الملك، أحد ما يتكلم في الملك فقلت: إيه! الساعة ما بقي أحد يتكلم في الملك، وهل قامت هذه الفتنة إلَّا لأجل ذلك؟...»[1].

«لكن هذه القصة ضررها يعود عليكم، فإن الذين سعوا فيها من الشام أنا أعلم قصدهم فيها كيدكم، وفساد ملتكم ودولتكم، وقد ذهب بعضهم إلى التتر، وبعضهم مقيم هناك. فهم الذين قصدوا فساد دينكم ودنياكم وجعلوني إماماً بالتستر لعلمهم بأني أواليكم، وأنصح لكم، وأريد لكم خير الدنيا والآخرة. والقضية لها أسرار كلما جاءت تنكشف. وإلَّا فأنا لم يكن بيني وبين أحد بمصر عداوة، ولا بغضاً، وما زالت محباً لهم، موالياً لهم: أمرائهم ومشائخهم وقضاتهم»[2].

اعتقل ابن تيمية وأرسل إلى القاهرة حيث عقدت له ثلاثة مجالس في القلعة حضرها عدد من رجال الدولة، وقضاة المذاهب الأربعة، وناظروه في

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل عقيدة السلف، جـ٣، ص ٢٥٩.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل عقيدة السلف، جـ٣، ص ٢٦٠.

قضايا شتى، ونسبوا إليه عقيدة التجسيم. ولقد روى ابن تيمية ما جرى في هذه المجالس بشكل مفصل. وكان مما قال:

«أما بعد فقد سئلت غير مرة أن أكتب ما حضرني ذكره، مما جرى في المجالس الثلاثة المعقودة للمناظرة في أمر الاعتقاد بمقتضى ما ورد به كتاب السلطان من الديار المصرية إلى نائبه أمير البلاد، لما سعى إليه قوم من الجهمية والاتحادية، والرافضة، وغيرهم من ذوي الأحقاد.

فأمر الأمير بجمع القضاة الأربعة، قضاة المذاهب الأربعة وغيرهم من نوابهم، والمفتين والمشائخ ممن له حرمة وبه اعتداد، وهم لا يدرون ما قصد بجمعهم في هذا الميعاد. وذلك يوم الاثنين ثامن رجب المبارك عام خمس وسبعمائة.

فقال لي: هذا المجلس عقد لك. فقد ورد مرسوم السلطان بأن أسألك عن اعتقادك وعما كتبت به إلى الديار المصرية من الكتب التي تدعو بها الناس إلى الاعتقاد. وأظنه قال: وأن أجمع القضاة والفقهاء وتتباحثون في ذلك.

فقلت: أما الاعتقاد فلا يؤخذ عني، ولا عمن هو أكبر مني، بل يؤخذ عن الله ورسوله ﷺ، وما أجمع عليه سلف الأمة. فما كان في القرآن وجب اعتقاده وكذلك ما ثبت في الأحاديث الصحيحة مثل صحيح البخاري ومسلم.

وأما الكتب فما كتبت إلى أحد كتاباً ابتداء أدعوه به إلى شيء من ذلك. ولكني كتبت أجوبة أجبت بها من يسألني من أهل الديار المصرية وغيرهم. وكان قد بلغني أنه زُوِّر علي كتاب إلى الأمير ركن الدين الجاشنكِير، أستاذ دار السلطان يتضمن ذكر عقيدة محرفة، ولم أعلم بحقيقته ولكن علمت أنه مكذوب»[1].

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ٣، ص ١٦٠ - ١٦١.

انتهت المجالس الثلاثة وأدخل ابن تيمية السجن وصدر منشور من السلطان يهدد كل من تبنى أفكار ابن تيمية فستكون عقوبته الموت[1]. ولقد قضى ابن تيمية في السجن سنة ونصف حتى تدخل لإطلاق سراحه الأمير سلار، والأمير مهنا بن عيسى الذي كتب له ابن تيمية «العقيدة التدمرية»[2].

وفي عام ٧٠٧ هـ / ١٣٠٧ م أدخل ابن تيمية السجن للمرة الثالثة. وكانت الذريعة المعلنة هي مهاجمته لعقيدة ابن عربي والصوفية. وفي هذه المرة حاكمه قاضي قضاة الشافعية - بدر الدين بن جماعة - حول رأيه في شفاعة الأولياء وانتهى الأمر بنفيه إلى سوريا حيث قضى في السجن عاماً واحداً[3].

وفي عام ٧٠٨ هـ (١٣٠٨) نفي ابن تيمية إلى الإسكندرية. ويروي ابن عبد الهادي أن سبب نفيه هذا هو شعبيته في سوريا. والأثر الذي تركه في السجناء[4]. ولقد ظلَّ في منفاه حتى أطلق سراحه الناصر قلاوون كما مر.

وفي عام ٧١٨ هـ (١٣١٨ م) أودع ابن تيمية السجن. وكانت الذريعة المعلنة هي فتواه بشأن طلاق المكره. ويبدو أن أعداء ابن تيمية وجدوا في هذه الفتوى فرصة للدس عليه عند السلطنة الذين كان من عادتهم إجبار من يرتابون بولائه على الحلف بالطلاق للإخلاص عند بيعة السلطان الجديد.

وفي عام ٧٢٠ هـ (١٣٢٠ م) أعيد للسجن مرة أخرى بسبب بعض أفكاره[5].

وكان السجن الأخير لابن تيمية في ١٦ شعبان ٧٢٦ هـ (١٩ تموز

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، ص ٣٥ - ٣٨.

(٢) Laoust, Op . Cit, p. 95.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، ص ٥٣ - ٥٤.

(٤) ابن عبد الهادي، **العقود الدرية**، (القاهرة: ١٣٥٦/١٩٣٨)، ص ٢٩٦.

(٥) ابن كثير، **البداية**، جـ ١٤، ص ٨٧.

١٣٢٦) على يد صديقه وتلميذه السلطان الملك الناصر قلاوون. وكانت الذريعة المعلنة تعود إلى عام ٧١٠ هـ (١٣١٠ م) حيث قيل إن ابن تيمية في تلك السنة كان قد هاجم زيارة أضرحة الأنبياء والأولياء[١].

ومن الصعب أن يُسلِّم الباحث بذريعة تعود إلى الوراء ست عشرة سنة. ولعل السبب الحقيقي يكمن فيما ذكرناه حول إحراج ابن تيمية لقلاوون بعد وصول الأخير إلى السلطنة والتصرف معه تصرف المرشد مع تلميذه فنبش خصوم ابن تيمية عن هذه التهمة لتبرير اعتقاله مرة أخرى.

ولعلَّ قسوة المعاملة التي تلقَّاها ابن تيمية وأتباعه هذه المرة تكشف عن مدى ضيق السلطات منه، إذ بعد اعتقال ابن تيمية بخمسة أيام جرى اعتقال عدد من أتباعه وتلاميذه بينما اختفى البعض الآخر، وجرى البحث عنهم وجُلدوا بالسياط، ثم أطلق أكثرهم ما عدا تلميذه ابن قيم الجوزية الذي استمر في السجن حتى بعد وفاة ابن تيمية.

ثم تبع ذلك صدور بلاغ موقع من السلطان قلاوون أُذيع في القاهرة وبقية المناطق. وتضمن البلاغ مهاجمة آراء ابن تيمية وأنها تخالف عقائد السلف وتتناقض مع إجماع العلماء وأولي الأمر، وتُشوِّش عقول العامة. كذلك تضمن البلاغ منعاً لتداول موضوعات ابن تيمية والتهديد لمن يفعل ذلك بالموت، وإجبار الحنابلة على شجب هذه الآراء أو الحكم عليهم بالسجن[٢].

ولقد ألقي ابن تيمية في السجن هذه المرة بدون كتب ولا أوراق ولا حبر ولا قلم، الأمر الذي أوقعه في الأسى والحزن الشديد فمرض مدة قصيرة ثم توفي في السجن عام ٧٢٨ هـ (١٣٢٨ م).

---

(١) ابن كثير، **المصدر نفسه**، ص ١٢٣.

(٢) ابن الداوداري، **كنز الدرر وجامع الغرر**، مجلد ١١، تحقيق هـ. ر. رومر (القاهرة: ١٩٦٠) ص ١٣٩ ـ ١٤٢.

وحين ذاع نبأ وفاته هرعت جماهير العامة إلى سجن القلعة للنظر إليه وتشييعه. ويذكر ابن كثير أنه سار في جنازة ابن تيمية عشرات الألوف من الرجال والنساء الذين هرعوا إليه من أنحاء دمشق وضواحيها[1]. وهكذا طويت الصفحة الأخيرة من حياة هذا المفكر الجليل والمجاهد المخلص.

* * *
* *
*

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ ١٤، ص ١٣٩، ١٢٢.

البَابُ الرَّابِعُ



آراء ابن تيمية في التربية

تتميز آراء ابن تيمية في التربية بثلاثة أمور هي:

الأول: أنه ركَّز على مفاهيم أساسية تتصل اتصالاً مباشراً بأصول التربية مثل: فلسفة التربية، وأهدافها، والمنهاج، وعلاقة التربية بالثقافة، والتراث، إلى غير ذلك من الموضوعات.

والثاني: أن ابن تيمية في كل تقريراته التربوية إنما كان ينطلق من التزام راسخ بما جاء في القرآن والسُّنَّة باعتبارهما المصدر النقي والموجه الصحيح لأي نشاط تربوي.

والثالث: أن البحث في ميدان التربية عند ابن تيمية كان استجابة لمعالجة الانحرافات التي ضربت مؤسسات التربية الإسلامية ومناهجها، ولبلورة البدائل الفكرية والتربوية التي تقوّم هذه الانحرافات وتعالجها.



الفصل الحادي عشر

فلسفة التربية

الأساس الذي تقوم عليه فلسفة التربية عند ابن تيمية هو أن العلم النافع هو أساس الحياة الرشيدة الفاضلة. والعمل بهذا العلم هو الذي يقيم هذه الحياة ويمنحها البقاء والاستمرار. وبدون ذلك تطبع حياة الإنسان بالضلال الذي هو العمل بغير علم، وبالغيّ الذي هو اتباع الهوى.

ومن هنا كان طلب العلم عبادة ومعرفته خشية والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، ومذاكرته تسبيح. به يُعرف الله ويُعبد، وبه يُمجّد الله ويُوحّد، وبه يرفع الله أقواماً ويجعلُهم للناس قادة وللعمران أئمة. ولهذا «ما تصدق رجل بصدقة أفضل من موعظة يعظ بها جماعة فيتفرقون وقد نفعهم الله بها... ونعمت الهدية كلمة من الخير يسمعها الرجل ثم يهديها إلى أخ له... وهذه صدقة الأنبياء وورثتهم. ولهذا كان الله وملائكته وحيتان البحر وطير الهواء يُصلُّون على معلّم الناس الخير. كما أن كاتم العلم يلعنه الله ويلعنه اللاعنون، وبسط هذا كثير في فضل بيان العلم وجنده»[1].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٩ ـ ٤٠.

«ولهذا من اشتغل بطلب العلم النافع بعد آداء الفرائض، أو جلس مجلساً يتفقه أو يفقه فيه الفقه الذي سماه الله ورسوله فقهاً، فهذا أيضاً من أفضل ذكر الله»[1].

والعلم النافع الذي تقوم على أساسه الحياة الراشدة الفاضلة هو الذي يقوم على دعائم صحيحة مستمدة من الخالق وتنسجم مع حقائق الخلق وتكوين الإنسان الفطري والقوانين التي تنظم الكون والحياة. أما هذه الدعائم فهي:

أ ـ التربية والتوحيد:

المحور الذي تدور حوله فلسفة التربية ـ عند ابن تيمية ـ هو التوحيد. والتوحيد هو: «تحقيق الشهادتين اللتيـن هما رأس الإسلام؛ شهادة أن لا إلّه إلاَّ الله، وشهادة أن محمداً رسول الله. فإن الشهادة لله بأنه لا إلّه إلاَّ هو: تتضمن إخلاص الألوهية له، فلا يجوز أن يتأله القلب غيره لا بحب ولا خوف ولا رجاء ولا إجلال ولا إكبار، ولا رغبة ولا رهبة. بل لا بد أن يكون الدين كله لله كما قال تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكونَ فِتنةٌ ويكونَ الدِّين كلّه لله﴾...

«والشهادةُ بأن محمداً رسول الله تتضمن: تصديقه في كل ما أخبر، وطاعته في كل ما أمر، فما أثبته وجب إثباته، وما نفاه وجب نفيه.. وعليهم أن يفعلوا ما أمرهم به، وأن ينتهوا عما نهاهم عنه، ويحلِّلوا ما أحلَّه، ويحرِّموا ما حرَّمه، فلا حرام إلاَّ ما حرمه الله ورسوله، ولا دين إلاَّ ما شرعه الله ورسوله»[2].

«ولفظ ـ الإسلام ـ يتضمن الاستسلام والانقياد والإخلاص. وهذا هو

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، التفسير، جـ١٥، ص١٤، ٢١٢.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية (القاهرة: ١٣٦٩/١٩٥٠) ص ٤٥٢.

حقيقة «لا إلّه إلّا الله». فمن استسلم لله ولغير الله فهو مشرك، والله لا يغفر أن يُشرَكَ به. ومن لم يستسلم لله فهو متكبر عن عبادته: ﴿إنَّ الـذين يستكبرونَ عن عِبادتي سيدخُلون جهنمَ دَاخرين﴾[1].

والتوحيد يتكون من أقسام ثلاثة: «توحيد الربوبية» ومعناه الاعتقاد بأن الله وحده خلق الخلق ويدبر أمره ويربيه.

و«توحيد الألوهية» ومعناه أن الله وحده هو الجدير بالمحبة والطاعة والانقياد[2].

و«توحيد الأسماء والصفات»، ومعناه أن كل ما يجري في الوجود هو من فعل الله وتدبيره، وإليه ينتهي كل أمر ومنه يبدأ.

ومن التوحيد تستمد التربية أهدافها ومناهجها وأساليبها وأنشطتها، وبه تؤتي التربية ثمارها، وذلك لأسباب بعضهـا علمية وبعضهـا اجتماعيـة. ويتحدث ابن تيمية عن السبب الأول فيقول:

«إن الله سبحانه لما كان هو الأول الذي خلق الكائنات، والآخر الذي تصير إليه الحادثات. فهو الأصل الجامع. فالعلم به أصل كل علم وجامعه. والعمل له أصل كل عمل وجامعه. وليس للخلق صلاح إلّا في معرفة ربهم وعبادته. وإذا حصل لهم ذلك فما سواه إما فضل نافع، وإما فضول غير نافعة، وإما أمر مضر.

ثم من العلم به تتشعب أنواع العلوم، ومن عبادته وقصده تتشعب وجوه المقاصد الصالحة. والقلب بعبادته والاستعانة به معتصم متمسك. وقد لجأ إلى ركن وثيق، واعتصم بالدليل الهادي والبرهان الوثيق. فلا يزال إما إلى زيادة العلم والإيمان، وإما في السلامة من الجهل والكفر»[3].

---

(۱) ابن تيمية، **اقتضاء السراط المستقيم**، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(۲) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب الفقه**، مجلد ۲۲، ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(۳) ابن تيمية، **الفتاوى**، **توحيد الربوبية**، جـ ۲، ص ١٦.

«وأهل العلم هم الذين يشهدون ألوهية الله ووحدانيته. وهذا ما أخبر به سبحانه ﴿شهد الله أنه لا إلٓه إلَّا هو والملائكة وأولـو العلم قائماً بالقسط﴾. وهم الذين يرون ما أنزل إلى الرسول من الحق، وهو ما أشار إليه تعالى ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق﴾. فإذا تمكن الإنسان من العلم بالله استقر في قلبه الاكتفاء برحمته وبرّه وإحسانه وعدله، وفرح بذلك واطمأن إليه أكثر من أي محبوب سواه، ولا يزال مترقياً في درجات العلوّ والارتفاع بحسب رقيّه في العلم بالله»[1].

ولهذا جاءت النصـوص الإلٓهية في أن الإيمان يخرج النـاس من الظلمات إلى النور، وضُرب مثل المؤمن ـ وهو المقر بربه علماً وعملاً ـ بالحي، والبصير، والسميع والنور، والـظل. وضُرب مثـل الكافـر بالميت والأعمى والأصم والظلمة والحرور.

أما عن السبب الاجتماعي فإنَّ كمال الإنسان هو أن يعبد الله علماً وعملاً كما أمره ربه. وهذا الكمال إنما هو نتيجة للعلم النافع الذي تكمل به القوة العلمية، وللعمل الصالح الذي تكمل به القوة الإرادية العملية. فإذا بلغ الإنسان هذه الدرجة من الكمال صار ولي الله المفلح وجنده الغالب[2].

والسبب الثالث أن الإنسان مخلوق، والكائنات المحيطة به مخلوقة كذلك. والمخلوق يحتاج إلى الحصول على ما ينفعه ويجلب له اللذة والنعيم. ويحتاج إلى دفع ما يضره ويتسبب له بالألم والعذاب. وفي كلا الحاجتين يحتاج الإنسان إلى الوسيلة التي تجلب له النفع وتدفع عنـه الضرر، فمن هو ـ هذا ـ الذي يمده بذلك؟

يُجيب ابن تيمية عن ذلك فيقول: إن هناك مصدرين يتوجه إليهما الإنسان، المصدر الأول هو خالق الإنسان وهو واحد يجمع بيديه كـلا

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، التفسير (الجزء الثالث)، مجلد ١٦ ص ٤٨ ـ ٤٩.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الربوبية، جـ ٢، ص ٩٦ ـ ٩٧.

الحاجتين: جلب النفع ودفع الضرر. والمصدر الثاني هو المخلوقات كالإنسان وغيره. والأصل في هذا المصدر أنه وسائل وأدوات يجري الخالق من خلالها كلا الحاجتين: جلب النفع، ودفع الضر. ولكن لما كانت هذه الأدوات محسوسة مرئية فإن غالب الناس يتوهمون بأنها هي التي تجلب النفع وتدفع الضرر فيتوجهون إليها بالطلب عند الحاجة.. والحمد والثناء والتقديس عند العطاء.

ولكلا الموقفين آثاره العقلية والنفسية والاجتماعية في حياة الناس وعلاقاتهم.

فحينما يتوجه الناس إلى المصدر الأول وهو الخالق فإنَّهم يتساوون في المنزلة وجميع مظاهر الحياة: وتشيع هذه المنزلة في مختلف ممارساتهم وعلاقاتهم وتكون لها آثارها العقلية والنفسية والاجتماعية.

أما آثارها العقلية فتتمثل في اعتقاد الناس بمصدر واحد يربيهم ويقضي حاجاتهم ويقدر على نفعهم ودفع الضر عنهم.

وأما آثاره النفسية فتتمثل في توجّه الناس إلى مصدر واحد بالرجاء والخوف والطاعة، فلا يرجون أحداً غير الله ولا يخافون أحداً سواه.

وأما آثاره الاجتماعية فتتمثل في وقوفهم متساوين أمام مصدر واحد في الأخذ والتلقي والطاعة والتنفيذ.

ونتيجة لهذه الآثار مجتمعة تتوحد مقاصدهم ووسائلهم وممارساتهم، وتتوحد منازلهم ومراتبهم. وهذا هو التوحيد الذي جاء الإسلام لإرساء دعائمه.

أما حين توجّه التربية الناس إلى المصدر الثاني - أي إلى المخلوقات - فإن الضرر يلحق بهم لا محالة في حياة الفرد الخاصة، وفي الحياة الاجتماعية عامة، أما عن الضرر الذي يلحق بحياة الفرد الخاصة فيقول ابن تيمية:

إن تعلّق العبد بما سوى الله مضرة عليه إذا أخذ منه القدر الزائد على حاجته في عبادة الله. فإنه إن نال من الطعام والشراب فوق حاجته ضره وأهلكه. وكذلك من النكاح واللباس والمال والأصحاب. لأن غالب الخلق يطلبون إدراك حاجاتهم بك، وإن كان ذلك ضرراً عليك. فإن صاحب الحاجة أعمى لا يعرف إلاَّ قضاءها. وإذا أصابك مضرة فإن الخلق لا يقدرون على دفعها إلاَّ بإذن الله. ولا يقصدون دفعها إلاَّ لغرض لهم في ذلك.

أما الله سبحانه فإنه يريدك لك، ويريدك لمنفعتك لا لينتفع بك. فإدراك ذلك يمنعك أن ترجو المخلوق أو تطلب منه منفعة لك ولا يجوز أن يحملك هذا على جفوة الناس، وترك الإحسان إليهم، واحتمال الأذى منهم: بل أحسن إليهم لله لا لرجائهم، وخف الله في الناس، ولا تخف الناس في الله. وارجُ الله في الناس ولا ترجُ الناس في الله، وكن ممن قال الله فيهم: ﴿وسيجنبها الأتقى الذي يُؤتي ماله يتزكى، وما لأحدٍ عندَه من نعمةٍ تُجزى، إلا ابتغاءَ وجه ربِّه الأعلى﴾[1].

وتوجّه الناس إلى بعضهم البعض يجعلُهم يختلفون في المنازل وينقسمون إلى مُعطي، ومُعطَى له، ونافع ومُنتفع، ويشيع هذا التفاوت في حياتهم وتكون له آثاره العقلية والنفسية والاجتماعية.

أما الآثار العقلية فهي شيوع الوهم باشتراك عدة مصادر من الخلق أنفسهم في جلب النفع ودفع الضرر.

وأما آثاره النفسية فإن الاعتقاد باشتراك الخلق في جلب النفع ودفع الضرر يُفرز في النفس آثاراً تدفع الناس إلى إشراك عدة جهات بالحمد والتقديس والتوجّه إليها جميعها بالطاعة والخوف والمحبة.

وتكون الآثار الاجتماعية لذلك كلّه انتشار الطبقية بين الناس وانقسامهم

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ ١، ص ٢٨ ـ ٣١.

إلى أرباب وسادة يتصرفون بحياة الناس ومقدراتهم، وإلى عبيد وأتباع ينقادون طائعين أذلاء.

وهذا ـ كلّه ـ هو الشركُ الذي حذَّرَ منه الإسلام وجاهدَ المسلمون لاقتلاع جذوره.

وتتكرر إشارات ابن تيمية وشروحه للتوحيد وآثاره في عشرات المواضع. وتكاد ترد في كل كتاب ورسالة. وتتحدد فروع التوحيد في ثلاثة مجالات؛ توحيد في العبادة، وتوحيد في الطاعة والانقياد، وتوحيد في الإيمان. وهذه الفروع الثلاثة تتضمن معنى الحب والطاعة وما يتفرع عنهما من التوكل والخوف والاستعانة والموالاة والخشية والرجاء ونحو ذلك. وهي لا تكون إلا لله سبحانه، فإذا كانت له كان التوحيد، وإذا اشترك بها غيره وقع الشرك[1].

ولذلك تتوازى ميادين الشرك ـ عند ابن تيمية ـ مع ميادين التوحيد وتقابلها.

«فالشرك ثلاثة أنواع: شرك في العبادة والتأله، وشرك في الطاعة والانقياد، وشرك في الإيمان والقبول.

فالغالية من النصارى والرافضة وضلال الصوفية والفقراء والعامة يُشركون في العبادة، أو العبادة والطاعة.

وكثير من المتفقهة وأجناد الملوك وأتباع القضاة والعامة يُشركون شرك الطاعة.

والشرك الثالث مثاله ما يُمارسه أتباع الكلام والفلاسفة من قبول الاعتقادات والمقالات التي لا تقم على دليل»[2].

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب علم السلوك**، مجلد ١٠، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ «يتكرر هذا التفسير عند ابن تيمية في أكثر من مصدر».

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **توحيد الألوهية**، مجلد ١، ص ٩٧ ـ ٩٨.

والطبقات التي تمثل هذا الشرك هي أيضاً ثلاث:

الأولى، وتضم فئتين: فئة الكهانة أو ما يقابلها عند المسلمين من المشيخات المغالية. وهذه تستعبد الأرواح والنفوس، وتستحوذ على امتيازات معنوية ومادية. وفئة الأتباع الذين يُؤمنون بهيمنة هؤلاء الكهان أو المشايخ المذهبيين والطرقيين، ويُؤمنون بحاجتهم لهم في جلب النفع ودفع الضرر.

والطبقة الثانية؛ وتضم فئتين: فئة المتسلطين والأغنياء المترفين. وهذه تستولي على مقدرات الحياة الاجتماعية وتستولي على مصادر الرزق وتتصرف بمصائر الناس ومعيشتهم. وفئة المستضعفين الذين يُؤمنون بحق المتسلطين والمترفين بالتصرف المطلق والملكية المطلقة، ويَسْتجدُون نوالهم وعطاياهم مقابل إشراكهم بالحب والطاعة.

والطبقة الثالثة؛ وتضم فئتين: فئة الذين يدّعون الهيمنة العقلية ومعرفة الحق والصواب. وهؤلاء يستعبدون عقول الناس، ويملون عليهم معتقداتهم. وفئة الأتباع الذين يُؤمنون بضرورة تقليد الفئة الأولى، ويقدسون مقولاتهم ويقفون عندها في كل شيء.

وخلال الممارسات الحياتية تسْعى الفئات الأولى من الكهانة والمشيخة والترف والتسلّط، وأصحاب التوجيه العقلي إلى مزيد من التفوق والهيمنة. وقد يتحالفون في ذلك ويتعاونون، وقد يختلفون ويتصارعون. وفي جميع هذه الحالات تغرق الثانية في مزيد من الضعف والذل والانقياد ويتحولون إلى أدوات طيعة بيد الفئات الأولى، ويستجيبون لكل دعوى أو خرافة أو إغواء أو فتنة. ويضع ابن تيمية كل هذه المقدمات والنتائج فيقول:

«وأما العبادة والاستعانة والتأله، فلا حقَّ فيها للبشر بحال. فإنه كما قال القائل: ما وضعت يدي في قصعة أحد إلا ذللت له. ولا ريب أن من نصرك

ورزقك كان له سلطان عليك. فالمؤمن يُريد أن لا يكون عليه سلطان إلا الله ولرسوله ولمن أطاع الله ورسوله..».

ويمضي في عرض نتائج بروز الفئات المتكبرة والمهيمنة وطلبها خضوع الآخرين لها فيقول:

«فإنهم لا يتمكنون من منعه من طاعة إلا إذا كان ذليلاً أو فقيراً إليهم. ولا يتمكنون من استعماله في المعصية إلا مع ذله أو فقره، فإن العطاء يحتاج إلى جزاء ومقابلة»[1].

وانطلاقاً من ذلك كله يجب أن تتمركز فلسفة التربية حول ـ التوحيد ـ «فالله هو الذي يجب أن يكون المقصود... وهو المعين على حصول المطلوب... وهو المعين في دفع المكروه.. وما سواه هو المكروه.

فالله سبحانه إذن هو الجامع للأمور الأربعة فهو المطلوب وهو المستعان. أي إنه هو الإلّه، وهو الرب. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾. فالإلّه هو الذي يؤله أي يعبد محبة، والرب هو الذي يُربِّي عبده فيعطيه خلقه ثم يُساعده في جميع أحواله[2].

والخلق كلهم يقرّون بتوحيد الربوبية ولا ينكرونه. ولكنهم يجهلون أو يتجاهلون توحيد الألوهية. ولذلك كانت حاجتهم لأن يتربّوا على هذا الجانب الثاني من التوحيد، لأن توحيد الربوبية لا يكفي وحده بل هو حجة عليهم[3].

ب ـ التربية وطبيعة الإنسان:

الإنسان مفطور على التوحيد الذي تتضمته فلسفة التربية ـ عند ابن تيمية ـ ويشكل محورها الرئيسي. فلقد خلق الله الإنسان وجعل في تكوينه

---

(1) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الألوهية**، مجلد ١، ص ٩٨ ـ ٩٩.
(2) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الألوهية**، مجلد ١، ص ٢١ ـ ٢٢.
(3) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الألوهية**، مجلد ١، ص ٢٣.

الحاجة إلى عبادة الله دون شريك كحاجة الجسد إلى الطعام والشراب. وجعل الإيمان بالله ومحبته مصدر قوة الإنسان وسعادته ومصدر صلاحه وقوام حياته فجعله لا يسكن ولا يطمئن إلا إذا سارت حياته طبقاً لتوجيهات الله؛ فإذا اهتدى بغير الله ـ وإن حصل له نوع من اللذة في الحياة الدنيا ـ، فإن هذا الاهتداء مفسدة لسعادة الإنسان وحياته، ولو حصل للإنسان لذات أو سرور بغير الله فإنها لا تدوم بل تنتقل من نوع إلى نوع، ومن شخص إلى شخص، وقد يتنعم بهذا الغير تارة أو يتألم ويشقى به تارة أخرى. وقد يضره ويؤذيه كذلك. وهذه الخاصية هي الفطرة أو التصميم الذي فطر عليه الإنسان[1].

والإنسان لا يشهد هذه الفطرة وحده، ولا يستطيع أن يتصرف طبقاً لقوانينها بدون تعليم وتربية. ولذلك كانت الرسالة والرسل. فالرسالة تربية هدفها تبصير الإنسان بما يجلب له النفع ويدفع عنه الضر، والإنسان دائماً بين نوعين من السلوك: سلوك يجلب له ما ينفعه، وسلوك يدفع به ما يضره. والشرع هو النور الذي يهدي العقل البشري لما ينفعه ويبين له ما يضرّه، لأنه يبين له نفع التوحيد والإيمان، ونفع العدل والبر والإحسان والصدقة، ونفع الأمانة والعفة، والشجاعة والحلم والصبر، ونفع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولأنه يبين له كذلك ضرر نقيض كل هذه الأمور وأمثالها[2].

وليس للعقل غنى عن الرسالة لأنه يعمل متكافلاً معها، وفي توجيهها وإرشادها. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدّامه. فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة، فلهذا كان تبليغ الدين من أعظم فرائض الإسلام، وكان معرفة ما أمر به الله رسوله واجباً على جميع الأنام»[3].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، مجلد ١، ص ٢٤.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، جـ ١٩، ص ٩٩.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ ١، ص ٦.

ولقد جسدت التربية الإسلامية هذا التكامل بين الرسالة والعقل بأكمل صوره وتطبيقـاته منذ أول آية نزلت على الرسول ﷺ لتربية الإنسان تربية تنسجم مع فطرته وخلقه الذي فطر عليه ﴿ اقرأ باسم ربِّك الذي خلق. خلقَ الإنسانَ من علق، اقرأ وربُّك الأكرم الذي علَّمَ بالقلم. علَّم الإنسانَ ما لم يعلم ﴾[1].

لذلك كانت معرفة ما أمر الله به رسوله ﷺ واجباً على كل إنسان، وكان تبليغ الرسالة من أعظم فرائض الإسلام[2].

جـ ـ التربية وعبادة التوحيد:

العبادة معناها الطاعة والانقياد[3] . وهي اسم جامع لكل ما يحبُّه الله ويرضاه من الأقوال والمعتقدات والأفعال والاتجاهات. وهي تشمل العلاقات بين الأفراد والجماعات والأمم. والبيئات المحيطة إلى غير ذلك. ويمثل ابن تيمية لمظاهر العبادة فيذكر أن منها: تفضيل طاعة الله ورسوله على كل طاعة، وترجيح محبة الله ورسوله على كل محبة. وإيثار رضا الله ورسوله على كل رضا. وتحكيم شرع الله ورسوله دون كل شرع. وجعل المغانم لله ورسوله. والموالاة في الله، والمعاداة في الله، والنصرة في الله، والخذلان والموافقة والعطاء والمنع وكل أنشطة الحياة.

فتطبيق العبادة الدينية الصحيحة إذن أن «يعطى كل شخص أو نوع من أنواع العالم من الحقوق ما أعطاهم إياه الرسول: فالمقرّب من قرّبـه، والمقصيّ من أقصاه». «فالرسول ﷺ هو المطاع أمره ونهيه، المتبوع في محبته ومعصيته، ورضاه وسخطه، وعطائه ومنعه، وموالاته ومعاداته ونصره وخذلانه»[4].

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب التفسير**، جـ ١٦، ص ٢٦٠، ٢٦٦.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الألوهية**، جـ ١، ص ٦.

(٣) ابن تيمية، **الفتاوى، علم السلوك**، جـ ١٠، ص ١٩.

(٤) ابن تيمية، **الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف**، جـ ٣، ص ٣٤١ ـ ٣٤٤.

والعبادة بهذا المعنى هي الغاية التي خلق الله من أجلها الخَلق، وبعث لها الرسل وأنزل الكتب، وهي أول واجب، وحقّ الله على العباد، وأعظم مظاهر العدل والصلاح[1].

والمسلم الكامل هو الذي يُطبّق هذا المفهوم للعبادة. وهو الهدف الذي يجب أن تسعى إليه التربية الإسلامية. وكلما نجحت التربية الإسلامية في تعميق هذه العبادة في نفس المتعلم كلما اقترب من صورة الكمال. ولذلك نعتَ اللَّهُ رسولَه «بالعبودية» في أكمل أحواله، فقال في الإسراء: ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً ﴾.

وقال في الوحي: ﴿ فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾.

وقال في الدعوة: ﴿ وأنه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبداً ﴾.

وقال في التحدي: ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ﴾[2].

ويضيف ابن تيمية أن العبادة فرعان: «عبادة دينية» و«عبادة كونية».

أما «العبادة الدينية» فموضوعها تنظيم علاقة المسلم بالخالق، وعلاقاته بالأفراد والجماعات والأمم من حوله. فالعبادة الدينية إذن لها مظهران: مظهر تعبدي، ومظهر اجتماعي، وتطبيق هذه العبادة بمظهرها التعبدي يقتضي تعليم الفرد وتدريبه على تنظيم علاقاته بالخالق وهو ميدان علوم التوحيد وأصول الدين.

أما تطبيق هذه العبادة بمفهومها الاجتماعي فيقتضي تعليم الجماعة

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الألوهية**، جـ ١، ص ٦٩ ـ ٧٣.
ابن تيمية، **الفتاوى، السلوك**، جـ ١٠، ص ١٤٩ ـ ١٥٣.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، علم السلوك**، جـ ١٠، ص ١٥٢.

وتدريبها على الفضائل الاجتماعية والعدالة الاجتماعية وهـو ميدان علوم الشريعة.

وأما «العبادة الكونية» فمعناها الخضوع لتدبير الله وتصريفه. وتدبير الله وتصريفه يتمثل في القوانين التي تنظم الكائنات الطبيعية ومظاهر الاجتماع والحياة. وبهذا الاعتبار فالمخلوقون كلهم عباد الله من الأبرار والفجار، والمؤمنين والكفار، وأهل الجنة والنار، لأنهم كلهم خاضعون لقوانين الله ولا يخرجون عن مشيئته وقدرته. والأكوان وما فيها كلها عباد الله لأنها كلها لا تخرج عن قوانينه في الحركة والسكون وفي سائر الأحوال، فهو سبحانه ربُّ العوالم وخالقها ومصرّف أمورها لا ربَّ لها غيره، ولا مالك سواه، اعترف الناس بذلك أو أنكروه، وسواء علموا ذلك أو جهلوه: ﴿ أفغير دين الله يبغون وله أسلَمَ مَنْ في السمواتِ والأرض طوْعاً وكرْهاً وإليه تُرجعون ﴾[1].

وتحقيق «العبادة الكونية» يقتضي البحث عن أسرار الأكوان المحيطة واكتشاف قوانينها وتدريب المتعلم على كيفية التعامـل مع هـذه الأكوان واستغلالها حسب القوانين التي فطرها الله طبقاً لها. وهذا هو ميدان العلوم الطبيعية، فهذا الكون المحيط كتاب كبير يحتوي على آيات الآفاق التي تدل على وحدانية الله، وإحكام المخلوقات بالشكل الذي هي عليه يكشف عن علم الله، وإبداع أنواع المحدثات تظهر قدرة الله. وما يجري فيه من أحوال وأحداث في حياة الأفراد والأمم وبقية المخلوقات ترشد إلى فعل الله المتقن، والنعيم الذي يزخر به الكون يدل على سعة رحمة الله. وهذه علوم وأسرار إذا عرفها الإنسان وشهدها بسمعه وبصره وقلبه أدرك ضرورة العبادة التي يجب أن يعبد الله بها[2].

والإنسان في حاجة إلى هذه العبادة لأنه ليس في الكائنات ما يسكن الإنسان إليه ويطمئن به، ويتنعم بمحبته والتوجه إليه إلا الله سبحانه، وحاجة

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب علم السلوك**، جـ ١٠، ص ١٤٩ ـ ١٥٥.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **توحيد الألوهية**، جـ ١، ص ١.

العبد إلى أن يعبد الله ولا يُشرك به شيئاً يشبه في بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب وبينهما فروق كثيرة. لأن حقيقة العبد هي قلبه وروحه، وهي لا صلاحَ لها إلا بإلّهها، الله الذي لا إلّه إلا هو: أي أن القلوب لا تطمئن إلا بذكره، ولا صلاحَ لها إلا بلقائه. وهي في قلقها باحثة عنه. فالإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه[١].

والإنسان يتذوق هذا المعنى للعبادة ويمارسه، ويحصل على ثمراته النافعة من خلال نظام تربوي يحتوي على العلم والعمل سواء. فمن خلال العلم يحصل المتعلم على تصور واضح سليم عن غاية وجوده وهدف حياته. ومن خلال العمل يجسد معتقداته واتجاهاته وقيمه وعاداته وأخلاقه[٢].

وغاية هذا النظام التربوي أن يزوّد المتعلم بمقاييس وموازين سليمة تضعه على السراط المستقيم الذي يتفق مع روح العبادة وحقيقتها، ويعرف ابن تيمية هذا السراط المستقيم أو السلوك فيقول:

«الصراط المستقيم أن يفعل العبد في كل وقت ما أُمر به في ذلك الوقت من علم وعمل ولا يفعل ما نهي عنه. وهذا يحتاج في كل وقت إلى أن يعلم ويعمل ما أُمر به في ذلك الوقت وما نهي عنه، وإلى أن يحصل له إرادة جازمة لفعل المأمور وكراهة جازمة لترك المحظور. فهذا العلم المفصل، والإرادة المفصلة لا يتصور أن تحصل للعبد في وقت واحد، بل كل وقت يحتاج إلى أن يجعل الله في قلبه من العلوم والإرادات ما يهتدي به ذلك الصراط المستقيم...

والإنسان خلق ظلوماً جهولاً، فالأصل فيه عدم العلم، وميله إلى ما يهواه من الشر، فيحتاج دائماً إلى علم مفصل يزول به جهله، وعدل في

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ ١، ص ٢٣ ـ ٢٥.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الربوبية، جـ ٢، ص ٦.

محبته وبغضه، ورضاه وغضبه، وفعله وتركه، وعطائه ومنعه، وأكله وشربه، ونومه ويقظته. فكل ما يقوله ويعمله يحتاج فيه إلى علم ينافي جهله، وعدل ينافي ظلمه. فإن لم يمنّ الله عليه بالعلم المفصل والعدل المفصل، وإلا كان فيه من الجهل والظلم ما يخرج به عن الصراط المستقيم»[1].

والنموذج الأمثل لهذا النظام التربوي المنشود متضمن في القرآن والسُّنّة. لأن القرآن يتضمن العلوم المتعلقة بهذه العبادة والسّنة تضمنت تطبيقاتها. ولذلك فإن التربية يجب أن تستمد أصولها من هذين المصدرين حتى تتمكن من تحقيق السعادة الكاملة في حياة المتعلم. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«فالذي شرعه الله ورسوله توحيد وعدل وإحسان وإخلاص وصلاح للعباد في المعاش والمعاد. وما لم يشرعه الله ورسوله من العبادات المبتدعة فيه شرك وظلم وإساءة وفساد العباد في المعاش والمعاد»[2].

وانطلاقاً من ذلك كله فإن النظم التربوية التي لا تقوم على أساس التوحيد والإيمان بالله ومحبته هي نظم جوفاء خالية من الإرشاد، مجردة من التوجيه الصحيح. ومن مظاهر هذه الأنظمة المنحرفة ما وقع فيه الفلاسفة حين زعموا أن الإنسان يمكن أن تتم تربيته وتهذيبه من خلال دراسة الرياضيات والمعرفة النظرية، لذلك جاءت نظرياتهم التربوية عقيمة فارغة من كل ما يؤدي إلى سعادة الإنسان[3].

* * *

(١) ابن تيمية، الفتاوى، التفسير (الجزء الأول)، مجلد ١٤، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ ١، ص ١٩٥.
(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، جـ ٤ (المملكة العربية السعودية، مطبعة المجد، بلا تاريخ) ص ١٠٥ ـ ١١٠.



الفصل الثاني عشر

الأهداف العامة للتربية

تتطابق أهداف التربية ـ عند ابن تيمية ـ مع الفلسفة التربوية التي استعرضناها تطابقاً تاماً. وتتفرع عنها كتفرع الأغصان من جذور الشجرة وساقها. ويمكن القول إن هذه الأهداف تتحدد في ثلاثة أهداف رئيسية هي:

أ ـ تربية الفرد المسلم:

الفرد المسلم ـ عند ابن تيمية ـ إنسان يفكر ويحس ويعمل في كل موقف وفي كل وقت كما يأمر القرآن والسُّنَّة. وهو يعيش من أجل عقيدته الإسلامية ويموت في سبيلها، قدوته في ذلك الرسول ﷺ. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«ولتكن همته (المتعلم) فهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه. فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك»[1].

وتتكامل في شخصية هذا الفرد المقومات الفكرية والنفسية والمهارات

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٦٦٤.

السلوكية. فهو صافي الاعتقاد، زكيّ النفس قادرٌ على أداء دوره بوضوح وكفاءة.

ولا شك أن الصورة المشوهة التي انتهت إليها صورة الإنسان المسلم في النماذج التي كانت تخرجها مؤسسات المذهبية وزوايا الدراويش وجشع الأسواق، ومؤسسات المماليك العسكرية، كل هذه الصور كانت موضع المقارنة والدرس التي تكررت في كتابات ابن تيمية والتي أراد استبدال هذا الخليط من النماذج البشرية بصورة موحدة في الفكر والسلوك والاجتماع طبقاً لمواصفات القرآن والسُّنَّة.

ب ـ إخراج الأمة المسلمة:

وأساس التربية في بناء هذه الأمة ـ في كل جيل ـ هو بناء شبكة العلاقات الاجتماعية بين أفرادها طبقاً للصورة التي حددها القرآن والسنة للمجتمع المسلم المنشود. وأي خلل في تركيب هذه العلاقات أو نسيان شيء من مكوناتها فسوف يؤدي إلى فشل التربية في تحقيق هذا الهدف. وهذا ما رواه الله سبحانه بقوله: ﴿ومن الذين قالوا إنَّا نصارى أخذنَا ميثاقَهم فنسُوا حظاً مما ذُكِّروا به، فأغرينا بينهم العداوة والبغضاءَ إلى يوم القيامة. وسوف ينبِّئهم الله بما كانوا يصنعون﴾ [المائدة ـ آية ١٤].

ويفسر ابن تيمية الحظ الذي نسوه من الرسالة التي جاءتهم بأنه هو نسيانهم لممارسة ما أوحي إليهم من خلال أنبيائهم، واقتصار ما تعلَّموه على مشاعر الفرد وثقافته دون أن يتحوَّل إلى شبكة علاقات اجتماعية، ونتيجة لهذا دبَّ بينهم الخلاف والشقاق والكراهية والعداوة[1].

وهكذا يتضح أن لكل عبادة ـ عند ابن تيمية ـ جانبان: جانب ديني يتعلق بصلة الفرد بالله، وجانب اجتماعي يتعلق بالمجتمع الذي يعيش الفرد فيه. وأهل البدع يقتصرون على الجانب الديني للعبادة وينسون جانبها

(١) ابن تيمية، الفتاوى، **توحيد الألوهية**، جـ١، ص١٢ ـ ١٤.

الاجتماعي، بل يستحيلون إلى أدوات لهدمه وإعاقة بنائه. «فأهل البدعة يقرؤون القرآن ويجتهدون في الصلاة والصيام، ولكنهم يكفرون المسلمين بالذنوب، ويكفرون من خالفهم في بدعتهم ويستحلُّون دمه وماله. أما أهل السنة فيتبعون الكتاب والسنة ويتبعون الحق، ويرحمون الخلق»[1].

إنَّ التكامل بين الهدفين التربويين أمر هام جداً، فلو اقتصرت التربية على إعداد الفرد المسلم دون بناء «الأمة المسلمة» فستكون تربية فاشلة غير مثمرة لا تمسُّ أمورَ الاجتماع وعلاقات الحياة.

«فمن بنى علاقاته في هذه الأمور على أساس الانتساب إلى ممالك أو دول معينة، أو إلى أنساب وأجناس مثل الأنساب والقبائل والأجناس العربية والفارسية والرومية والتركية، أو الأمصار والبلاد. أو على أساس الانتساب إلى مذهب أو جماعة أو حرفة، أو إمام معين، أو شيخ، أو ملك، أو مفكر، كل ذلك من أمور الجاهلية المفرِّقة بين الأمة وأهلها. والذين يفعلون شيئاً من ذلك خارجون عن السُّنَّة والجماعة داخلون في البدع والفرقة»[2].

لذلك لا بد أن تعمل التربية على وحدة العقيدة والثقافة والتفكير واجتماع الآراء. وابن تيمية يركز على هذه المزية ويقرر أن السابقين من جيل الصحابة والسلف إنما سُمُّوا ـ أهل الجماعة ـ لاجتماع كلمتهم ووحدة تفكيرهم فلم تفرقهم الاجتهادات ولا مزقتهم الآراء والاتجاهات[3].

ويحلِّل ابن تيمية خطورة عدم الوعي بأهمية «الأمة» الجامعة وبقاء الفردية ولو كانت على صواب في التصور والعقيدة فيقول:

«نهى النبي ﷺ عن الاختلاف الذي فيه جحد كل واحد من المختلفين ما مع الآخر من الحق... واعلم أن أكثر الاختلاف بين الأمة الذي يورث

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ٣، ص ٢٧٩.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ٣، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، نفس المصدر، ص ١٥٧.

الأهواء: تجده من هذا الضرب. وهو أن يكون كل واحد من المختلفين مصيباً فيما يثبته، أو في بعضه، مخطئاً في نفي ما عليه الآخر»[1].

وهذه الوحدة المنشودة في إخراج «الأمة المسلمة» يجب أن تهيء التربية أسبابها في المظهرين المعنوي والمادي.

ولتحقيق المظهر المعنوي يجب على التربية أن تزود المتعلمين بتصور كامل موحد عن العقيدة والقيم والفضائل الإسلامية من مصادرها الأولى في القرآن والسُّنَّة وتطبيقات السلف الصالح.

ولتحقيق المظهر المادي يجب على التربية أن تحرص على هيمنة التطبيقات العملية للعقيدة والقيم والفضائل التي أشرنا إليها أعلاه، وأن تحرص على سريان روحها في حياة الأفراد والجماعات وفي كل مظاهر الحياة الاجتماعية في المجتمع المسلم، وفي العلاقات التي تربط المسلمين بغيرهم.

وهذا المفهوم ـ عند ابن تيمية ـ يقابل المفاهيم الحديثة لكل من الثقافة والتثقيف، والتطبيع الاجتماعي، والبوتقة الصاهرة التي تقابلها في المصطلحات الإنجليزية كل من Acculturation و Enculturation و Socialization و Melting Pot.

ولقد أعطى ابن تيمية هذه المفاهيم عناية خاصة واجتهد في إبراز التفاصيل لكل من الجانبين المادي والمعنوي للثقافة ووسائل تطبيقها في ميادين الحياة المختلفة. فدعا إلى قيام التربية بثلاث وظائف:

الأولى: الحرص على نقل تراث السلف الصالح بما فيه من أفكار وقيم وممارسات وعادات.

والسلف عند ابن تيمية لا يعني جميع من مضوا من الأسلاف، وإنما

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم، ص ٣٥.

هم فقط جيل الصحابة ومن تلاهم من التابعين وتابعيهم.

والثانية: تنقية هذا التراث مما علق به من المصادر الأجنبية أو ما أفرزته الأفهام الخاطئة والمقلِّدة خلال فترات المذهبية والتقليد التي مرَّ بها هذا التراث بعد عصر السلف الصالح حتى عصر ابن تيمية.

والثالثة: توفير فرص التطبيق العملي حتى تنصهر جميع خبرات المتعلمين ويعاد صياغتها في ضوء المقاييس التي تحددها الأصول الإسلامية في القرآن والسُّنَّة.

ويعلِّل ابن تيمية حرصه على هذا المفهوم التربوي فيذكر أن التربية الاجتماعية - الإسلامية وغير الإسلامية - تتألف من عناصر داخلية وعناصر خارجية تتألف جميعها لتكوّن بناءً اجتماعياً مستقلاً له صفاته وسماته الخاصة.

أما العناصر الداخلية فتشتمل على العقائد والغايات والاتجاهات والقيم والأخلاق. وأما العناصر الخارجية فتشتمل على اللغة وأساليب التعبير والاتصال، والعلاقات العامة، والتقاليد والنشاطات الترويحية، والأعياد، والعادات المتعلقة بالأكل والزي واللباس والزواج والسكن والسفر والرحلات، ونظم الإدارة والسياسة والاقتصاد وغير ذلك.

وتتلاحم العناصر الداخلية والخارجية ويؤثر كل منها في الآخر، وتكون محصلة ذلك كياناً اجتماعياً متميزاً، وله منهاج حياة متميز.

ويقارن ابن تيمية مناهج الحياة عند الأمم المختلفة ويُعطي لكل منهاج اسماً إسلامياً ينسجم مع مقاييسه الإسلامية. فهو عند المسلمين - الصراط المستقيم - وعند اليهود - طريق المغضوب عليهم - وعند النصارى - طريق الضالين -. ويستهدف ابن تيمية من هذه المقارنة تحذير المسلمين من نتائج الاقتباس والترقيع، والتداخل أو المشابهة بين هذه المناهج في الحياة. كذلك يعزي ضعف المسلمين في زمانه وتفرقهم وانقسامهم إلى مذاهب متنافرة متباغضة، وأقاليم متقاطعة، ووحدات عرقية أو عشائرية إلى ما حدث من

اقتباسات ونقول من المصادر غير الإسلامية:

«وأما مشابهة فارس والروم فقد دخل منه في هذه الأمة من الآثار الرومية قولاً وعملاً، والآثار الفارسية قولاً وعملاً: ما لا خفاء فيه على مؤمن عليم بدين الإسلام، وبما حدث فيه.

وليس الغرض هنا تفصيل الأمور التي وقعت في الأمة مما تضارع ـ أي تشابه ـ طريق المغضوب عليهم، أو الضالين، وإن كان بعض ذلك قد يقع مغفوراً لصاحبه، إما لاجتهاد أخطأ فيه، وإما لحسنات محت السيئات أو غير ذلك.

وإنما الغرض أن تتبين ضرورة العبد وفاقته إلى هداية السراط المستقيم وأن ينفتح لك باب إلى معرفة الانحراف لتحذره.

ثم إن السراط المستقيم: هو أمور باطنة في القلب من اعتقادات وإرادات وغير ذلك. وأمور ظاهرة من أقوال وأفعال قد تكون عبادات، وقد تكون أيضاً عادات في الطعام واللباس، والنكاح والمسكن، والاجتماع والافتراق، والسفر والإقامة، والركوب إلى غير ذلك.

وهذه الأمور الباطنة والظاهرة، بينهما ـ ولا بد ـ ارتباط ومناسبة، فإن ما يقوم بالقلب من الشعور والحال يوجب أموراً ظاهرة، وما يقوم بالظاهر من سائر الأعمال يوجب للقلب شعوراً وأحوالاً.

وقد بعث الله عبده ورسوله محمداً ﷺ بالحكمة التي هي سنته، وهي الشرعة والمنهاج الذي شرعه له.

فكان من هذه الحكمة أنه شرع له من الأعمال والأقوال ما يُباين سبيل المغضوب عليهم، والضالين. وأمر بمخالفتهم في الهدى الظاهر، وإن لم يظهر لكثير من الخلق لأمور:

منها: أن المشاركة في الهدى الظاهر تورث تناسباً وتشاكلاً بين

المتشابهين يقود إلى الموافقة في الأخلاق والأعمال. وهذا أمر محسوس، فإن اللابس لثياب أهل العلم ـ مثلاً ـ يجد من نفسه نوع انضمام إليهم. واللابس لثياب الجند المقاتلة مثلاً يجد في نفسه نوع تخلق بأخلاقهم، ويصير طبعه مقتضياً لذلك، إلاَّ أن يمنعه من ذلك مانع.

ومنها: أن المخالفة في الهدى الظاهر توجب مباينة ومفارقة توجب الانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال، والانعطاف إلى أهل الهدى والرضوان. . .

ومنها: «أن مشاركتهم في الهدى الظاهر توجب الاختلاط الظاهر حتى يرتفع التمييز بين المهديين المرضيين، وبين المغضوب عليهم والضالين إلى غير ذلك من الأسباب الحكيمة»[1].

وبعد هذا الاستعراض لآثار التجانس والتمييز بين الثقافات والمجتمعات ودور التربية فيهما، يمضي ابن تيمية ليحلل آثار التسرب الثقافي الأجنبي في حياة الأمة المسلمة. ولا يقتصر ابن تيمية في معالجته لهذا الموضوع على السلبية والرفض، وإنما يقوم بعرض تاريخي قائم على التحليل والمقارنة ليظهر أن البدع والمخالفات دخلت الحياة الإسلامية من المصادر اليهودية والمسيحية والصابئة والزرادشتية والوثنية العربية وغيرها.

ويفصِّل ابن تيمية في ذلك كله ليبين الآثار الضارة لهذه البدع المستعارة وليثبت أنها عناصر غريبة زرعت في قلب الحياة الإسلامية بسبب عوامل هي:

الأول، جمود الفكر الإسلامي وانتشار المذهبية التقليدية التي بثَّت مناهجها وطرائقها التربوية على أسس ضيِّقة ومنقطعة عن القرآن والسنة.

والثاني قيام بعض المؤسسات التربوية المنحرفة مثل الطرق الصوفية المنحرفة والفرق المتزندقة، وما أحدثته من مؤسسات وأساليب في التربية

(١) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٨٩). ص ١٠ ـ ١٢.

ليس لها سند في الأصول الإسلامية.

والثالث ما تسرَّب إلى الحياة الإسلامية خلال ترجمة العلوم اليونانية والهندية من فلسفات ومعتقدات غريبة استطاعت أن تزرع نفسها في العقل الإسلامي وأن تطوّع كثيراً من عقول المفكرين والمربين لصالحها.

وفي ثنايا التفصيلات والتحليلات التي ساقها ابن تيمية قام بما يمكن أن نسميه ـ التربية المقارنة ـ حيث استعرض بشكل علمي أوجه الشبه بين أساليب التربية ومؤسساتها عند الطرق الصوفية المنحرفة وبين أساليب التربية لدى الكنائس المسيحية والأديرة، وما يقابلها عند اليهود وغيرهم.

ويخلص ابن تيمية من ذلك كله إلى أن التربية الإسلامية تواجه واجبين اثنين: الأول، تصحيح ما طرأ على الحياة الإسلامية من بدع وانحرافات. والثاني بناء الحياة الاجتماعية على الأصول التي قام عليها مجتمع السلف الصالح. وكلما اقتربت التربية الإسلامية المعاصرة من نموذج السلف كلما اقترب نتاجها من إنتاج التربية النبوية. وفي سبيل هذين الهدفين كانت جهود ابن تيمية وكتاباته في أمثال كتابه «اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم».

جـ ـ الدعوة للإسلام في العالم:

والهدف الثالث الذي تسعى إليه التربية عند ابن تيمية هو توجيه الأمة حين يكتمل إعدادها إلى حمل دعوة الإسلام إلى العالم كله. وأساس ذلك أن الله أرسل الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. وختمهم بمحمدٍ ﷺ حيث بعثه بأفضل المناهج والشرائع وجعل أمته خير أمة أُخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويُؤمنون بالله، فالرسول شهيد على الأمة الإسلامية والمسلمون شهداء على الناس في الدنيا والآخرة[1].

وهذا الهدف مشتق من قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس

(١) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ ١، ص ٢ ـ ٣.

تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [آل عمران: آية ١١٠].

ويستشهد ابن تيمية بشرح أبي هريرة لهذه الآية حين قال: كنتم خير الناس للناس تأتون بهم في الأقياد والسلاسل حتى تدخلوهم الجنة. يبذلون أموالهم وأنفسهم في الجهاد لنفع الناس. فهم خير الأمم للخلق، والخلق عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله[١].

ووسائل هذه الرسالة الإصلاحية تقوم على أمرين أساسيين: الأول؛ نشر العلم والمعرفة التي جاء بها القرآن الكريم، وانطلاقاً من هذه الوظيفة كانت جهود السلف الذين نهضوا لفقه معاني القرآن والحديث، ولضبط طرق نقل العلم ونقده حتى أرسوا دعائم العلم والمعرفة على أسس صحيحة بينة، وكانت جهودهم في تعليم الناس وإشاعة تعاليم الرسالة[٢].

والوسيلة الثانية لرسالة الإصلاح هي الجهاد شريطة أن يكون «مقصوده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا»[٣].

وهكذا تتطابق أهداف التربية العامة عند ابن تيمية مع فلسفة التربية عنده باعتبار أن كلًا منهما وسيلة لتعميق عقيدة التوحيد. وبذلك تتدرج أهداف التربية الإسلامية من إعداد الفرد الواحد، والأمة الموحدة التي تضع نفسها لبناء عالم موحد يتوجه في كل أموره إلى إلّه واحد فلا تكون هناك فتنة ويكون الدين كله لله.

* * *

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٥٠٩.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٦ - ١١.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، الفقه، ص ٣٥٤.

الفصل الثالث عشر

المنهاج

الأساسُ في تخطيط المنهاج - عند ابن تيمية أن يتعلم أبناء المسلمين ما أمر الله بتعليمهم إياه، وتربيتهم على طاعة الله ورسوله[1].

والذي أمر الله به واسع تتفرع منه فروع تشمل ميادين من الخبرات والمعارف والأعمال لا حدَّ لها. وكل ميدان من هذه الميادين غايته خدمة هدف معين من أهداف التربية.

فالمنهج الذي يوصل للتوحيد هو دراسة آيات الله في كتابه، وآياته في الآفاق والأنفس.

والمنهج الذي يؤدي إلى معرفة علم الله هو النظر في إتقان المخلوقات.

والمنهج الذي يؤدي إلى معرفة قدرة الله هو دراسة أصناف المخلوقات وكثرتها كثرة شديدة مع إبداعها.

(١) ابن تيمية، الفتاوى، التصوف، مجلد ١١، ص ٥٠٤.

والمنهج الذي يرشد إلى فعل الله هو التحقق من تنوع الأحوال والأحداث التي تنتاب مظاهر الوجود المختلفة[1].

وانطلاقاً مما سبق تميز المنهاج عند ابن تيمية بالخصائص التالية:

أ ـ تكامل العلوم الدينية والعقلية:

العلوم جميعها هي مظهر الكلمات الإلّهية التي أشار إليها القرآن الكريم في مواضع متعددة. وهذه الكلمات تنقسم إلى قسمين: «كلمات دينية» مثل قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه بكلماتٍ فأتمهن﴾. و«كلمات كونية» مثل قوله تعالى: ﴿وتمَّتْ كلمةُ ربِّك الحُسنى على بني إسرائيلَ بما صَبروا﴾. وهي المقصود بدعائه ﷺ: «أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يُجاوزهن بَرٌّ ولا فاجر».

ولا يملك مخلوق أن يخالف الكلمات الكونية التي تعني قوانين الكون والحياة والموت والخلق، ومجريات الأحداث. وإنما تقع المخالفة في الكلمات الدينية لأن الله امتحن إرادة الإنسان بها[2]. فالترابط هنا وثيق بين «الكلمات الدينية» وبين «العبادة الدينية» من ناحية، ثم بين «الكلمات الكونية» وبين «العبادة الكونية» من ناحية أخرى. ولقد أشرنا إلى كلا الفرعين من العبادة في فلسفة التربية.

والحقيقة نوعان كذلك: «حقيقة كونية» مثل حياة الإنسان ومماته ودوران الأرض، ونزول المطر، والمرض والصحة، وقوانين المواد الصلبة والسوائل والغازات وغير ذلك. و«حقيقة دينية» وهي عبادة الله وطاعة أوامره في شؤون العبادة والاجتماع والسياسة والاقتصاد وشؤون الحرب وغير ذلك.

ويشترك المؤمن والكافر، والبر والفاجر في شهود الحقيقة الكونية، ولكن ينفرد المؤمن في شهود الحقيقة الدينية.

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **توحيد الألوهية**، مجلد ١، ص ١.
(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٢٦.

والتسيير - أي كون المخلوق مسيَّر - قائم في الحقيقة الكونية. ولكن التخيير والإرادة في الإنسان لهما دورهما في الحقيقة الدينية. والخلط بين الحقيقتين هما منشأ الخطأ كما فعل الجبرية حينما قاسوا الحقيقة الدينية على الحقيقة الكونية[1].

وبناء على هذه الطبيعة للحقائق أو لكلمات الله، فإن العلوم جميعها علوم شرعية إسلامية. ويفرق ابن تيمية في تعريفه للعلم بين العلم والصناعة. فمصطلح العلم يتناول الموضوعات التي تتعلق بالله وبالإنسان، وتفسير الخلق والكون والحياة. أما الصناعات فهي كالزراعة والنسيج والخياطة والحدادة وما شابه ذلك. فهذه تسمى - علم - من قبيل المجاز. ولكن لما كانت مجرد مهارات لا تبحث في الإنسان وعلاقاته بالخالق والكون والحياة فهي مجرد مهن وصناعات. وإن تأثرت بالتوجيهات الشرعية من حيث اشتراط الأمانة والإتقان[2].

والعلوم نوعان: نوع يتعلق بتربية الإنسان وتعليمه وتهذيبه عقائدياً ونفسياً واجتماعياً، وهذه يسميها - ابن تيمية - «علوماً سمعية» لأنها جاءت بالسماع عن طريق الوحي والرسل. وهي تستلزم الصدق لعدالة الأنبياء والرسل، وصدقهم ومعجزات ما جاؤوا به.

ونوع يتعلق بجسده وعقله كالطب والهندسة والرياضيات والفلك. وهذه يُسميها «عقلية» لأن الشرع اكتفى بالدلالة عليها والإشارة إليها ثم ترك للعقل أن يخوض بها ويبحث ويفصل.

وكلا النوعين «علوم شرعية» لأن ثمراتها واحدة وهي الكشف عن آيات الله في الوحي والخلق. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«فإن الشرعيات: ما أخبر الشارع بها، وما دلَّ الشارع عليها. وما دلَّ

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، نفس المصدر، ص ١٥٦ - ١٦٤.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، مجلد، ١٩، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

الشارع عليها ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل، وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد. . .

وعلى هذا فتكون العلوم الشرعية قسمين: عقلية وسمعية. . وقد تبين بهذا أن كل علم عقلي أمر الشرع به، أو دلَّ الشرع عليه فهو شرعي أيضاً»[1].

وانطلاقاً من هذا التصور التكاملي للعلوم الدينية والعقلية راح ابن تيمية يستعرض الآثار الإيجابية التي تركها هذا التعامل في حياة البشرية كلها، والآثار السلبية التي تسبب بها الانشقاق بين العلوم الدينية والعلوم العقلية في حياة المسلمين أنفسهم. ويمكن أن نلخص آراءه في هذا المجال بما يلي:

آثار تكامل العلوم الدينية والعلوم العقلية:

يرى ابن تيمية أن فترات التاريخ التي شهدت تكاملاً بين العلوم الدينية والعلوم العقلية هي فترات تأسيس الحضارات وازدهار العلوم. ولذلك قامت حضارات العالم كلها ـ في بدايتها ـ على أصول دينية، وأن كل حضارة استمرت بعطائها الإيجابي ما دامت تسترشد بتعاليم الدين.

ونتيجة لهذا التكامل بين القسمين كان أهل الأديان السماوية أكثر تقدماً في العلوم والمعارف من الأمم التي لا تدين بشيء. وكان المسلمون أكثر أهل الأديان كمالاً في مجال العلوم النافعة. فما من خير يوجد عند غير المسلمين من أهل الملل إلاَّ عند المسلمين ما هو أكمل منه. وعند أهل الملل ما لا يوجد عند غيرهم، وذلك أن العلوم والأعمال نوعان: نوع يحصل بالعقل كعلم الحساب والطب وكالصناعة والحياكة والخياطة ونحو ذلك. فهذه الأمور عند أهل الملل كما هي عند غيرهم بل هم فيها أكمل، فإن علوم المتفلسفة ـ من علوم المنطق والطبيعة والهيئة إلى غير ذلك ـ من متفلسفة الهند واليونان، وعلوم فارس والرومان لما صارت إلى المسلمين هذبوها ونقحوها. . .

---

(1) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، مجلد ١٩، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

وأما ما لا يعلم بمجرد العقل كالعلوم الإلٓهية، وعلوم الديانات فهذه مختصة بأهل الملل[1].

آثار الانشقاق بين العلوم الدينية والعلوم العقلية:

انتقد ابن تيمية الفقهاء وعلماء الكلام وغيرهم ممن سلموا بفرية الفلاسفة الذين أخرجوا العلوم العقلية من دائرة العلوم الشرعية وجعلوها معارضة لها ومناقضة. ذلك أن التسليم بهذه الفرية التي أرادها الفلاسفة قد ترك آثاراً خطيرة جداً في جميع ميادين الحياة الإسلامية. وأخطر هذه الآثار ما يلي:

١ ـ أشاع هذا التسليم الجبرية والكسل والتقاعس والاستسلام للأقدار. ويرى ابن تيمية أن ممن انتبه لخطر هذا الاستسلام والكسل الشيخ عبد القادر الكيلاني حين قال: «إن كثيراً من الرجال إذا وصلوا إلى القضاء والقدر أمسكوا، إلاَّ أنا فإني انفتحت لي فيه روزنة، فنازعت أقدار الحق بالحق للحق».

ولقد شرح ابن تيمية هذا القول فذكر أنه يشير إلى تكامل «الحقائق الدينية» و «الحقائق الكونية»، فالرجل المصيب من يكون منازعاً للقدر بالقدر لا من يكون مستسلماً للقدر، فيعالج ـ مثلاً ـ الكفر والفسق بالجهاد ـ جهاد الكلمة والسيف ـ، ويعالج الجوع بالأكل، ويعالج البرد باللباس، ويعالج الجهل بالعلم، ويعالج الفقر بالعمل والإنتاج، ويعالج المرض بالدواء،

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، مفصل الاعتقاد**، مجلد ٤، ص ٢١٠ ـ ٢١١.
يستمر ابن تيمية في استعراض النوع الثاني وهو علوم الديانات فيضع معياراً لدراسة مدى صحتها، وهذا المعيار يتكون من أربعة أمور:
١ ـ اتفاق الرسل على الإخبار بها من غير تواطؤ ولا اتفاق بينهم.
٢ ـ الأخبار المتواترة عن أحوال ومصير أتباع الرسل، وأحوال ومصير من كفر بهم.
٣ ـ تواتر معجزات الرسل وآياتهم القاهرة.
٤ ـ مجيء الرسل بالعلوم النافعة والأعمال الصالحة.
ولقد طبق ابن تيمية هذا المقياس على الحياة العلمية التي عاصرها واستنتج أن الإسلام هو الصحيح منها. **مفصل الاعتقاد**، مجلد ٤، ص ٢١١ ـ ٢١٥.

وكذلك كل مطلوب يدفع به مكروه. كما قالوا للنبي ﷺ: «يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقي بها، وتقاة نتقي بها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: هي من قدر الله». وفي حديث آخر: «الدعاء والبلاء ليلتقيان فيعْتلجان بين السماء والأرض»[1].

٢ ـ أسهم الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية في انقسام الناس وتفرقهم في مختلف ميادين الحياة في المجتمع الإسلامي، ففي الحياة العلمية انقسموا كالتالي:

القسم الأول: أناس يشهدون «الحقيقة الدينية» ولا يشهدون «الحقيقة الكونية»، وهؤلاء حصروا مفهوم العلوم في العلوم الدينية المباشرة واعتبروها وحدها العلوم النافعة، وما عداها فهو علم لا ينفع، وهؤلاء يعبدون الله ولا يستعينون بقوانينه أو أقداره.

والقسم الثاني: أناس يشهدون «الحقيقة الكونية» ولا يشهدون «الحقيقة الدينية»، وهؤلاء حصروا مفهوم العلم في العلوم العقلية واعتبروها وحدها العلوم النافعة. ومنهم من انصرف بالكلية عن العلوم الدينية، وبذلك صاروا يستعينون بقوانين الله في الكون ولكنهم لا يعبدونه.

والقسم الثالث: أناس يشهدون الحقيقتين: «الحقيقة الدينية» و«الحقيقة الكونية»، وهؤلاء رفعوا من قيمة العلوم الدينية والعقلية واعتبروا القسمين علوماً شرعية، وهذا كان حال السلف في القرون الثلاثة الأولى. وهؤلاء حققوا قوله تعالى: ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾.

والقسم الرابع: أناس لا يشهدون أياً من الحقيقتين، ولذلك انصرفوا عن العلوم الدينية والعقلية، ولم يعبدوا الله، ولم يستعينوا به، فارتكسوا في الجهل والمعاصي واصطلوا آثارهما[2].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ١٥٨ ـ ١٦٤.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، مجلد ١٠، ص ٦٦٦ ـ ٦٧٦.

٣ ـ انقسم الناس في الحياة الدينية إلى فرق وطوائف كالتالي:

القسم الأول: قسم يعبد الله أي ينظرون لجانب الأمر والنهي والعبادة والطاعة في الإسلام. ولكنهم لا يستعينون به. أي لا ينظرون إلى جانب القضاء والقدر والتوكل والاستعانة. ولذلك تجد عندهم تحرياً للطاعة والورع ولكن ليس لديهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم ضعف وخنوع وجزع، وهؤلاء أكثرهم من العبّاد والفقهاء.

والقسم الثاني: قسم فيهم استعانـة، فيستعينون بقـوانين الله على أهوائهم وأذواقهم، ويراعون القضاء والقدر والتوكل والاستعانـة، ولكنهم يهملون النظر إلى الطاعة والأمر والنهي، وليس فيهم عبادة. لذلك يغلب عليهم تعطيل الأمر والنهي ويسمون هذا حقيقة. وهؤلاء هم المتصوفة أي أنهم يضعون الحقيقة القدرية مقابل الحقيقة الأمرية الدينية.

والقسم الثالث: جمعوا بين الجانبين، أي جانب العبادة والاستعانة، وحققوا قوله تعالى: ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾، وهؤلاء عندهم طاعة وورع، وفيهم توكل واستعانة وصبر. أي فيهم إيمان وعلم وعمل، وهذا ما كان عليه حال السلف. وهذا هو النموذج الذي يجب أن تسعى إليه التربية الإسلامية.

والقسم الرابع: أعرضوا عن العبادة والاستعانة وهم شر الأقسام[1].

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا الذي يقرّره ابن تيمية حول خطورة الانشقاق بين العلوم الدينية والعلوم العقلية هو الذي تنطلق ـ الآن ـ من أجله صيحات المربين والاختصاصيين محذرة منه وداعية إلى ضرورة تكامل العلم

= ابن تيمية، **الفتاوى**، **نفس المصدر**، ص ١٥٨ ـ ١٦٤.
ابن تيمية، **الفتاوى**، **مجمل اعتقاد السلف**، مجلد ٣، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.
تتوزع هذه التقسيمات في أكثر من كتاب ولذلك يصعب توثيقها.

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، مجلد ١٠، ص ٣٢ ـ ٣٤.

والإيمان. ولعلّ بحث - ماسلو - «خطر الانشقاق بين الدين والعلم» يقدم مثلاً لما يدور في هذا الميدان في زمننا الحاضر[1].

ب - ميادين المناهج:

تنقسم ميادين المناهج حسب العلوم التي تحتوي عليها إلى أربعة أقسام هي:

الأول: ميدان العلوم الدينية:

ويتضمن هذا الميدان فرعين من العلوم: علوم إجبارية، وعلوم اختيارية. أما العلوم الإجبارية فأولها: دراسة العقيدة الإسلامية مهما كان ميدان التخصص الدراسي[2]. وهذه تتضمن الأصول الخمسة في الإسلام وهي معنى الشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، لأن «تعليم الأصول الخمس في الإسلام هو الأساس»[3] والغرض من ذلك تزويد الدارس بتصور إسلامي لجميع جوانب الحياة واتخاذ موقف يتفق مع العقيدة الإسلامية في جميع المواقف والظروف دون أن يقع تحت تأثير التقليد وتفسيرات المصنفين الذين يتأثرون بأهوائهم أو بيئاتهم وأزمانهم الخاصة[4].

ويفصل ابن تيمية في ذلك فيقول:

«الفرقان بين الحق والباطل، والهدى والضلال... أن يجعل ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه... وما سواه من كلام الناس يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل. وإن لم يعلم وافقه أو خالفه... فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم»[5].

---

(١) **مجلة الأمة**: إدارة المحاكم والشؤون الإسلامية، قطر، عدد ربيع الأول، ١٤٠١ - ترجمة المؤلف.

(٢) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، مجلد ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢ - ١٣٩٢ هـ) ص ٢٠.

(٣) ابن تيمية، **الفتاوى، أصول الفقه**، مجلد ٢٠، ص ٩٥ - ١٠٢.

(٤) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، مجلد ١، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٥) ابن تيمة، **الفتاوى، مقدمة التفسير**، مجلد ١٣، ص ١٣٥ - ١٣٦.

ويقول كذلك:

«وليجتهد أن يعتصم في كل باب من أبواب العلم بأصل مأثور عن النبي ﷺ»[1].

وإذا درس المتعلم الحد الكافي من القرآن والسُّنّة انتقل إلى الشريعة ومباحث الفقه ليدرس منها الموضوعات التي يتطلبها التكليف الشرعي من العبادات في مرحلة العمر االتي تقتضيها[2].

أما الموضوعات الاختيارية فهي تتضمن القدر الكافي الذي يحتاجه المجتمع منها. فإذا قام البعض بهذا القدر سقط عن الآخرين، مثل القضاء والحسبة والإرث والتعليم. ولكنها إذا فقدت من المجتمع أصبحت إجبارية إلى القدر الذي يسدّ حاجة المجتمع مرة ثانية.

ثانياً: العلوم العقلية:

وهذه تمثل القسم الثاني من العلوم الشرعية، وسميت شرعية ـ عقلية؛ لأن الشرع اكتفى بالدلالة عليها ثم ترك للعقل والحواس البحث فيها. وهي تتضمن العلوم الرياضية والطب وعلوم الأحياء والفيزياء والعلوم الاجتماعية وغيرها. وثمرتها النهائية هي شهود آيات الله في الآفاق والأنفس.

ثالثاً: العلوم العسكرية:

جاءت آراء ابن تيمية في هذا المجال استجابة لحاجات عصره وتلبية لما كان يرد عليه من استفسارات تتعلق بهذا الموضوع. فلقد كانت السمة العامة للمجتمعات الإسلامية هي القعود عن الجهاد في الخارج، وإهمال الحياة العسكرية الملازمة له، والتداعي لإشعال الفتن في الداخِل، رغم تداعي أخطار المغول من الشرق ووجود خطر الصليبيين من الغرب، ولذلك ركز ابن تيمية على بث روح الجندية واعتبارها ضرورة لصمود المجتمع أمام الأخطار

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٦٦٤.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **الفقه**، جـ ٢٨، ص ٨٠.

التي تهدده من خارج، ولتماسكه من الداخل، ومن أقواله في ذلك:

«وقوله تعالى ﴿إن لا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً، ويستبدل قوماً غيركم﴾ قد يكون العذاب من عنده، وقد يكون بأيدي العباد، فإذا ترك النـاس الجهاد في سبيل الله فقد يبتليهم بأن يوقع بينهم العداوة حتى تقع بينهم الفتنة كما هو في الواقع. فإن الناس إذا اشتغلوا بالجهاد في سبيل الله جمع الله قلوبهم وألَّف بينهم، وجعل بأسهم على عدو الله وعدوهم. وإذا لم ينفروا في سبيل الله عذَّبهم بأن يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض»(١).

وثمة سمة أخرى وهي أن التعصب المذهبي الذي ضرب المؤسسات التعليمية آنذاك كان يقابله تعصب الأجناد في الحياة العسكرية، فقد كان لكل أمير فرقته العسكرية الخاصة التي تأتمر بأمره دون سواه، ولما كانت الأمراء المماليك في تنافس وصراع دائمين فقد أدت ظاهرة التعصب بين الجند إلى نتائج خطيرة.

منها أن ولاء الجند لم يعد للأمة وإنما للقائد الذي يأتمرون بأمره.

ومنها كثرة الانقلابات العسكرية والفتن بين الجند.

ويبدو أن جذور هذه الظاهرة كانت تكمن في التعليم العسكري ومؤسساته حيث كان يؤخذ على التلميذ المتدرب عهداً بأن يلتزم معلمه أو ولا يلتفت إلى سواهما. ولقد جاءت آراء ابن تيمية في هذا المجال بشكل أجوبة لأسئلة كانت تطرح عليه في هذا المجال، وهذه الأسئلة والأجوبة وإن كانت تكشف لنا عن أحوال التربية العسكرية آنذاك، فإنها تشير كذلك إلى علاقات ابن تيمية مع الأمراء والقادة التي تحدثنا عنها عند استعراض حياته، ومن هذه الأسئلة التي أجاب عنها ما يلي:

«القادة الفضلاء: أئمة الدين - رضي الله عنهم أجمعين - أن يخبرونا بفضائل الرمي وتعليمه، وما ورد فيمن تركه بعد تعلّمه، وأيما أفضل الرمي

(١) ابن تيمية، الفتاوى، التفسير، مجلد ١٥، ص ٤٤ - ٤٥.

بالقوس أو الطعن بالرمح؟ أو الضرب بالسيف؟ وهل لكل واحد منهم علم يختص به ومحل يليق به؟.

وإذا علَّم رجل رجلاً الرمي أو الطعن وغيرهما من آلات الحرب والجهاد في سبيل الله تعالى وجحدَ تعليمه، وانتقل إلى غيره وانتمى إليه: هل يأثم بذلك أم لا؟.

وإذا قال قائل لهذا المنتقل: أنت مهدور، أو تقتل، أثم بذلك أم لا؟ وإن زاد فقال له: أنت لقيط، أو ولد زنا؛ يعد قذفاً ويحدُّ بذلك أم لا؟.

وهل يحلُّ للأستاذ الثاني أن يقبل هذا المنتقل ويعزره على جحده لمعلمه؟ وإذا قال المنتقل: أنا أنتمي إلى فلان تعليماً وتخريجاً، وإلى فلان إفادةً وتفهيماً: هل يسوغ له ذلك أم لا؟ وهل للمبتدىء أن يقوم في وسط جماعة من الأستاذين والمتعلمين ويقول: يا جماعة الخير! أسأل الله تعالى وأسألكم أن تسألوا فلاناً أن يقبلني أكون له أخاً، أو رفيقاً أو غلاماً أو تلميذاً أو ما أشبه ذلك. فيقوم أحد الجماعة فيأخذ عليه العهد، ويشترط عليه ما يريده، ويشدّ وسطه بمنديل أو غيره. فهل يسوغ هذا الفعل أم لا؟ لما يترتب عليه من المحاماة والعصبية لأستاذ: بحيث يصير لكل من الأستاذين إخوان ورفقاء وأحزاب وتلامذة يقومون معه إذا قام بحق أو باطل، ويعادون من عاداه ويوالون من والاه.

وهل إذا اجتمعوا للرمي على رهن هل يحل أم لا؟ وهل يقدح في عدالة الأستاذ إذا فعل التلامذة ما لا يحل في الدين ويقرهم على ذلك؟.

وهل إذا شد المعلم للتلميذ، وحصل بذلك هبة وكرامة ـ وجميع ذلك في العرف يرجع إلى الأستاذ يحل له تناوله أم لا؟ وهل للأستاذ أن يقبل أجرة أو هبة أو هدية؟ فإن المعلم تلحقه كلفة من آلات وغيرها. أفتونا مأجورين وأرشدونا رضي الله عنكم أجمعين»[1].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، الفقه، مجلد ٢٨، ص ٧ ـ ٨.

ولقد تضمنت إجابة ابن تيمية عن هذه الأسئلة الأفكار التالية:

١ - إن التربية العسكرية والتدريبات على الأسلحة هي مما أمر الله تعالى به ورسوله، وأورد لذلك الأدلة الوافرة من القرآن والحديث وسياسات الخلفاء الراشدين.

٢ - إن الدراسة العسكرية هي من الأعمال الصالحة التي يُثاب المرء عليها. «وتعلم هذه الصناعات هو من الأعمال الصالحة لمن يبتغي بذلك وجه الله عزّ وجلّ، فمن علَّم غيره ذلك كان شريكه في كل جهاد يجاهد به، لا ينقص أحدُهما من الأجر شيئاً، كالذي يقرأ القرآن ويعلّم العلم، وعلى المتعلم أن يحسن النية في ذلك ويقصد به وجه الله تعالى. وعلى المعلم أن ينصح للمتعلم ويجتهد في تعليمه، وعلى المتعلم أن يعرف حرمة أستاذه ويشكر إحسانه إليه، فإنه من لا يشكر الناس لا يشكر الله. ولا يجحد حقه ولا ينكر معروفه»(١).

٣ - وجوب تعاون المعلمين في هذا المجال.. واتحاد كلمتهم لأن الرسول ﷺ أوجب في أحاديث كثيرة وجوب تكاتف المؤمنين كالبنيان، وأن يشدَّ بعضهم بعضاً، وأن يكونوا كالجسد الواحد في توادّهم وتعاطفهم.

٤ - ليس لأحد من المعلمين أن يعتدي على الآخر ولا يؤذيه بقول أو فعل بغير حق، فإن الله منع ذلك بين المؤمنين.

٥ - لا يجوز للمعلمين معاقبة أحد من الطلبة المتدربين بغير العقوبة الشرعية. «وليس لأحد من المتعلمين والأستاذين أن يعاقبه بما يشاء، وليس لأحد أن يعاونه ولا يوافقه على ذلك، مثل أن يأمر بهجر شخص فيهجره بغير ذنب شرعي أو يقول: أقعدته أو أهدرته أو نحو ذلك...

فإذا كان المعلم أو الأستاذ قد أمر بهجر شخص، أو بإهداره وإسقاطه

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، نفس المصدر، ص ١٣.

وإبعاده ونحو ذلك: نُظر فيه؛ فإن كان قد فعل ذنباً شرعياً عُوقب بقدر ذنبه بلا زيادة، وإن لم يكن أذنب ذنباً شرعياً لم يجز أن يعاقب بشيء لأجل غرض المعلم أو غيره. . . .

٦ - «لا يجوز للمعلمين أن يحزّبوا الناس ويفعلوا ما يلقي بينهم العداوة والبغضاء. . . . وليس لأحد منهم أن يأخذ على أحد عهداً بموافقته على كل ما يُريده، وموالاة من يواليه، ومعاداة من يُعاديه، بل من فعل هذا كان من جنس جنكيز خان وأمثاله الذين يجعلون مَنْ وافقهم صديقاً والياً، ومن خالفهم عدواً باغياً، بل عليهم وعلى أتباعهم عهد الله ورسوله بأن يطيعوا الله ورسوله، ويفعلوا ما أمر الله به ورسوله، ويحرّموا ما حرَّم الله ورسوله، ويراعوا حقوق المعلمين كما أمر الله ورسوله، فإن كان أستاذ أحد مظلوماً نصره، وإن كان ظالماً لم يعاونه على الظلم بل يمنعه منه. . . .

«وإذا وقع بين معلم ومعلم أو تلميذ وتلميذ، أو معلم وتلميذ خصومة ومشاجرة لم يجز لأحد أن يعين أحدهما حتى يعلم الحق. فلا يعاونه بجهل ولا بهوى، بل ينظر في الأمر فإذا تبين له الحق أعان المحق منهما على المبطل وسواء كان المحق من أصحابه أو أصحاب غيره، وسواء كان المبطل من أصحابه أو أصحاب غيره. . .

ومن مال مع صاحبه - سواء كان الحق له أو عليه - فقد حكم بحكم الجاهلية وخرج عن حكم الله ورسوله. والواجب عليهم جميعهم أن يكونوا يداً واحدة مع المحق على المبطل، فيكون المعظَّم عندهم من عظمه الله ورسوله، والمهان عندهم من أهانه الله ورسوله، بحسب ما يرضي الله ورسوله لا بحسب هواه، فإنه من يطع الله فقد رشد. ومن يعص الله ورسوله فإنه لا يضرُّ إلا نفسه.

فهذا هو الأصل الذي عليهم اعتماده، وحينئذ فلا حاجة إلى تفرقهم

وتشيعهم فإن الله يقول: ﴿ إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ﴾[1].

٧ - «ولا يشدُّ وسطه لا لمعلمه ولا لغير معلمه؛ فإن شـدَّ الوسط لشخص معين وانتسابه إليه - كما ذكر في السؤال - من بدع الجاهلية، ومن جنس التحالف الذي كان المشركون يفعلونه، ومن جنس تفرّق قيس ويمن. فإن كان المقصود بهذا الشدّ والانتماء التعاون على البر والتقوى فهذا قد أمرَ الله به ورسوله له ولغيره بدون هذا الشدّ، وإن كان المقصود به التعاون على الإثم والعدوان فهذا قـد حرَّمه اللَّهُ ورسولُه. فما قصد بهذا من خير، ففي أمر الله ورسوله بكل معروف استغناء عن أمر المعلمين، وما قصد بهذا من شر فقد حرّمه الله ورسوله.

فليس لمعلم أن يحالف تلامذته على هذا، ولا لغير المعلم أن يأخذ أحداً من تلامذته لينسبوا إليه على الوجه البدعي: لا ابتداءً ولا إفادة. وليس له أن يجحد حقَّ الأول عليه، وليس للأول أن يمنع أحداً من إفادة التعلم من غيره. وليس للثاني أن يقول: شدّ لي وانتسب لي دون معلمك الأول. بل إن تعلم من اثنين فإنه يراعي حقَّ كل منهما، ولا يتعصب لا للأول ولا للثاني، وإذا كان تعليم الأول له أكثر كانت رعايته لحقه أكثر»[2].

٨ - لا يجوز للتلاميذ أن يكونوا جماعات لأهداف دنيوية، أو من أجل محالفة فئة ضد فئة، وليس للتلميذ أن ينتقل من أستاذ إلى أستاذ ولا يتشيّع لأحد ضد أحد، بل تجمعهم طاعة الله والجهاد في سبيله.

«ومن حالف شخصاً على أن يوالي من والاه، ويعادي من عاداه كان من جنس التتر المجاهدين في سبيل الشيطان. ومثل هذا ليس من المجاهدين في سبيل الله، ولا من جند المسلمين، ولا يجوز أن يكون مثل

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الفقه، مجلد ٢٨، ص ١٦ - ١٧.
(٢) ابن تيمية، نفس المصدر، ص ١٧ - ١٨.

هؤلاء من عسكر المسلمين، بل هؤلاء من عسكر الشيطان، ولكن يحسن أن يقول لتلميذه: عليك عهد الله وميثاقه أن توالي من والى الله ورسوله، وتعادي من عادى الله ورسوله، وتعاون على البر والتقوى، ولا تعاون على الإثم والعدوان. وإذا كان الحق معي نصرت الحق، وإن كنت على الباطل لم تنصر الباطل، فمن التزم هذا كان من المجاهدين في سبيل الله تعالى الذين يُريدون أن يكون الدين كلُّه لله، وتكون كلمة الله هي العليا...»[1].

«فإذا كان المجاهد الذي يقاتل حمية للمسلمين، أو يقاتل رياء للناس ليمدحوه أو يقاتل لما فيه من الشجاعة، لا يكون قتاله في سبيل الله عزّ وجلّ حتى يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فكيف من يكون أفضل تعلّمه صناعة القتال مبنياً على أساس فاسد ليعاون شخصاً مخلوقاً على شخص مخلوق؟ فمن فعل ذلك كان من أهل الجاهلية الجهلاء والتتر الخارجين عن شريعة الإسلام. ومثل هؤلاء يستحقون العقوبة البليغة الشرعية التي تزجرهم وأمثالهم عن مثل هذا التفرق والاختلاف»[2].

٩ ـ لمعلمي التدريبات العسكرية أن يأخذوا أجراً على هذه المهنة. «ولو أهدى المتعلم لأستاذه لأجل تعليمه وأعطاه ما حصل له من السبق أو غير السبق عوضاً عن تعليمه وتحصيله الآلات واستكرائه الحانوت كان ذلك جائزاً للأستاذ قبوله...

فإذا أخرج ولي الأمر مالاً من بيت المسلمين لإنفاقه على التعليم العسكري كان ذلك جائزاً، ولو تبرع رجل مسلم لذلك كان له أجر، وأصل هذا أن يعلم أن هذه الأعمال عون على الجهاد في سبيل الله، والجهاد في سبيل الله مقصوده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا»[3].

(١) ابن تيمية، الفتاوى، الفقه، مجلد ٢٨، ص ١٨ ـ ٢١.
(٢) ابن تيمية، نفس المصدر، ص ٢١.
(٣) ابن تيمية، نفس المصدر، ص ٢٢.

كذلك أوجب ابن تيمية أن يتضمن المنهاج تدريبات على مهارات العصر المتعلقة بالتربية العسكرية كالسباحة والسباق وغيرها[1].

رابعاً ـ الصناعات والمهن:

تعلم الصناعات أمر هام وضروري وهي إجبارية واختيارية، فما كان مفقوداً منها في المجتمع صار إجبارياً وفرض عين، فإذا وجد إلى الحد الذي يكفي حاجات الناس صار اختيارياً. ويقدم ابن تيمية أمثلة لذلك بالفلاحة والنسيج والخياطة وآلات الحرب. فهذه إن احتاج الناس إليها أجبروا على ممارستها، ومعنى ذلك أن على القائمين على التعليم أن يخططوا مناهجه في ضوء حاجات المجتمع القائمة[2].

وأفضل الصناعات هي الصناعات الحربية لأنها وسيلة الجهاد وعدته. والجهاد أفضلُ ما تطوَّع به الإنسان، والرسول ﷺ قال: «إنَّ الله يُدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه يحتسب في صنعته الخير، والرامي به، والممد به»[3].

ويُلاحظ أن كلًا من التربية الدينية والتربية العقلية والتربية العسكرية والتربية المهنية تتكامل ـ عند ابن تيمية ـ لغاية واحدة وهي إخراج الأمة المسلمة وتأهيلها لحمل رسالة الإسلام إلى العالم. وأساس ذلك ـ كما يذكر ابن تيمية ـ موجود في قوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب، إن الله قوي عزيز﴾ [الحديد ـ آية ٢٥].

فالآية ـ إذن ـ تشير إلى أمور ثلاثة هي: الكتاب، والميزان، والحديد.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب علم السلوك، جـ ١٠، ص ٢٨.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الفقه، مجلد ٢٢، ص ٨، ٨٤، ٨٧ ـ ٨٨.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الفقه، مجلد ٢٨، ص ١١.

فالكتاب هو القرآن، والميزان ليقوم الناس بالعدل، وهو عند البعض العقل الذي يفهم به الكتاب، والحديد هو مادة الصناعات الحربية التي تثمر البأس الشديد، وهو مادة الصناعات المدنية التي تنفع الناس. وبذلك يكون قوام الحياة كتابٌ يَهدي، وعقلٌ يفقه، وسلاحٌ ينصر[1]. فمن انحرف عن الكتاب عُدِّل بالحديد. كما قال جابر بن عبدالله: أمرنا رسول الله ﷺ أن نضرب بهذا - يعني السيف - من خرج عن هذا - يعني المصحف[2].

ويعلِّل ابن تيمية هذا التداخل والاقتران بين هذه الأمور الثلاثة فيقول:

«ودين الإسلام أن يكون السيف تابعاً للكتاب، فإذا ظهر العلم بالكتاب والسنة، وكان السيف تابعاً لذلك كان أمر الإسلام قائماً. . .

وأما إذا كان العلم بالكتاب فيه تقصير، وكان السيف تارة يوافق الكتاب، وتارة يخالفه، كان دين من هو كذلك بحسب ذلك»[3].

جـ - مرونة المنهاج:

لم يقصر ابن تيمية العلوم على ما عرف في عصره، ولم يستنكر ظهور علوم جديدة مثل التصوف وعلم الكلام والرأي. ولكنه انتقد الخطأ الذي رافق ظهورها وهو قيامها على أصول مختلفة بعضها من الكتاب والسنة، والبعض الآخر من مصادر تناقض الكتاب والسنة[4]. فأخذ على علم الكلام عدم التزامه بأصول العقيدة الإسلامية[5]. وأخذ على صوفية زمانه عدم التزامهم بالأصول المستمدة من الكتاب والسنة، وفرق بين مناهجهم ومناهج متقدميهم الذين كانوا على الطريق الشرعي مثل الفضيل وإبراهيم به أدهم،

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، مجلد ١٠، ص ١٢ - ١٣.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب قتال أهل البغي، مجلد ٣٥، ص ٣٦٥.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، مجلد ٢٠، ص ٣٩٣.
(٤) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، مجلد ١٠، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.
(٥) ابن تيمية، درء تناقض العقل والنقل، جـ ١، ص ٤٤.
ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ ٣، ص ٣٠٧.

ومعروف الكرخي، والسري السقطي، والجنيد، وعبد القادر الكيلاني، وعدي بن مسافر، وأبو مدين المغربي وغيرهم لأنهم التزموا الحق الذي دلّ عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف[1].

د ـ تنظيم المنهاج:

اقترح ابن تيمية تنظيماً معيناً لتعليم العلوم التي تتضمنها ميادين المنهاج المذكورة سابقاً. وهدف هذا التنظيم تزويد المتعلم بمستوى عقائدي وأخلاقي رفيع يوجّه سلوكه وممارساته مهما تنوعت أعماله ووظائفه بعد ذلك. فقال بأن يبدأ المتعلم بالقرآن الكريم ليستطلعَ الهدف من الحياة والغاية والمصير، ثم ليستدل على أوامر الله ونواهيه في التعامل الاجتماعي على جميع الدوائر الإنسانية ابتداء من دائرة السلوك الفردي حتى دائرة العلاقات الدولية الإنسانية. ثم يتلو ذلك تعليم المتعلم من العلوم العقلية والمهنية ما يُناسب استعداداته واتجاهاته[2].

وتتوازى فترات تقديم موضوعات العلوم الدينية مع فترات العمر والأوقات التي يتوجب على المكلف فيها تطبيق هذه الموضوعات عملاً وممارسة.

فإذا بلغ المكلف السن الذي يجب عليه فيها القيام بعمل ما أو أداء فريضة ما وجب عليه أن يتعلم ما يتعلق بهذا العمل أو هذه الفريضة. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«فإن الناس وإن كان يجب عليهم الإقرار المجمل بكل ما جاء به الرسول فأكثرهم لا يعرفون تفصيل كل ما أخبر به. وما لم يعلموه كيف يؤمرون بالإقرار به مفصلاً. وما لم يؤمر به العبد من الأعمال لا يجب عليه معرفته ومعرفة الأمر به. فمن أمر بحج وجب عليه معرفة ما أمر به من أعمال

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ٤٨٦ ـ ٥١٦.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الفقه، جـ ٢٣، ص ٥٤ ـ ٥٦.

الحج والإيمان بها، فيجب عليه من الإيمان والعمل ما لا يجب على غيره. وكذلك من أمر بالزكاة يجب عليه معرفة ما أمر الله به من الزكاة، ومن الإيمان بذلك والعمل به ما لا يجب على غيره، فيجب عليه من العلم والإيمان والعمل ما لا يجب على غيره»[1].

كذلك ناقش ابن تيمية اعتماد الكتب المؤلفة في العلوم المختلفة فذكر أن تحديد الكتب التي يجب أن تُقرأ أمر صعب لأنها تختلف باختلاف الأزمنة واختلاف حاجات البيئات والأمكنة. وتحديد الكتب مهما كثرت لا يغني عن منهج الفهم السليم والاتصال المباشر بالأصول. إذ المقصود هو ـ فهم العصر ـ أو ـ اجتهاد العصر ـ لاستخلاص حاجات العصر وحاجات الأمكنة والبيئات، ومن حرم الفهم لم تزده كثرة الكتب إلاّ حيرة وضلالاً[2].

تنوع المنهاج:

فرَّق ابن تيمية بين ما يتعلّمه الذكور وما يتعلمه الإناث. فهناك مهن يجب أن لا يتعلمها النساء، لأنها مختصة بالرجال. فالنساء يشاركن الرجال في دراسة العلوم الدينية ومعرفتها. ولكنهن يختلفن عنهم في المهن والصنائع. ويجب تدريبهن وتعليمهن ليكن بالدرجة الأولى أمهات لأن الأمومة هي أشرف مهنة في الحياة وفي الآخرة[3].

علوم مستثناة من المنهاج:

يَستثني ابن تيمية من المنهاج موضوعات معينة لأنه يرى أنها تتعارض مع تعاليم الإسلام أو تؤدي إلى اهتزاز قيمه بين الدارسين. أما هذه الموضوعات فهي:

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مقدمة التفسير، جـ ١٣، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الفقه، جـ ٢٣، ص ٥٤ ـ ٥٦.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٦٦٤ ـ ٦٦٥.
(٤) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الفقه، جـ ٢٣، ص ٢٧٥.

١ ـ الفلسفة والمنطق:

يرى ابن تيمية أن أصول المنطق والفلسفة تكمن في التراث اليوناني، ويضيف أنها قادت دارسيها من اليونان للضلال ولم ترشدهم إلى الحقيقة، حتى دخلت عليهم المسيحية. وحين مزجوا الديانة المسيحية بالفلسفة. انقلبت المسيحية إلى خليط من الحق والباطل، والخطأ والصواب، فضلُّوا مرة ثانية.

والفلسفة لا تروج إلَّا في دولة انحرفت عن الإيمان وضلَّت عن المعرفة الصحيحة، وبين الجماعات الجاهلة كالباطنية والقرامطة وجهلاء المتصوفة والمناطقة[١].

والذي يجعل الفلسفة ضارَّة إلى هذا الحد، هو أن الفلاسفة حرَّفوا منهاج المعرفة. إذ المنهج الصحيح للمعرفة والذي يتفق مع قوانين الله في الخلق، يبدأ بالخالق وينتهي بالمخلوق. أما منهج المعرفة عند الفلاسفة فقد عكس هذا رأساً على عقب. فهو يبدأ بالمخلوق وينتهي بالخالق. واستناداً إلى ذلك عكسوا مراتب العلوم كذلك حيث جعلوها ثلاثة مستويات: الرياضيات، والعلوم الطبيعية، ثم علوم الوحي. وهذا التصنيف جعل الرياضيات أشرف العلوم ثم الذي يليها ثم الذي يليها. وبذلك أدخل الاضطراب في المعتقدات.

وخلافاً لمنهج المعرفة في الإسلام الذي يبدأ بالخبر الصادق الذي جاء به الوحي، فإن الفلسفة والمنطق يبدآن بالشك والغموض والمقدمات الفَرضية[٢].

٢ ـ الموسيقى والغناء:

والفلاسفة هم الذين روَّجوا للموسيقى والغناء، وأدخلوها في أساليب

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، كتاب المنطق، جـ ٩، ص ١٧٢ ـ ١٧٦.
(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، نفس المصدر، ص ١٢٥.

التربية وتهذيب النفوس. فقد زعموا أن الموسيقى والغناء تهذبان النفس وتصقلان الروح. والحقيقة أن هذه مغالطة تخدع أناساً كثيرين مثل المتصوفة، الذين لم ينتبهوا للأثر الخطير للموسيقى والغناء. ويُضيف ابن تيمية أن التجربة أثبتت أن الموسيقى والغناء لهما تأثير الخمر في سكر الروح وتحريك الشهوات وإثارة العداوة والحقد. وأكثر من ذلك فهما تنحرفان بالإنسان عن ذكر الله وعبادته[1]، ومن أقواله في ذلك:

«والمعازف هي خمر النفوس، تفعل بالنفوس أعظم مما تفعل حميّا الكؤوس. فإذا سكروا بالأصوات حلّ فيهم الشرك ومالوا إلى الفواحش وإلى الظلم. فيشركون ويقتلون النفس التي حرَّم الله ويزنون.

وهذه الثلاثة موجودة كثيراً في أهل المعازف: سماعُ المكاء والتصديّة... وأما الشرك فغالبٌ عليهم بأن يحبوا شيوخهم أو غيره مثل ما يحبون الله ويتواجدون على حبه.

وأما الفواحش فالغناء رقية الزنا. وهو أعظم الأسباب لوقوع الفواحش. ويكون الرجل والصبي والمرأة في غاية العفة والحرية حتى يحضره، فتنحل نفسه وتسهل عليه الفاحشة ويميل لها فاعلاً أو مفعولاً به، أو كلاهما، كما يحصل بين شاربي الخمر أو أكثر»[2].

ولا يفهم من ذلك أن ابن تيمية يحرّم الغناء جملة ويدعو إلى نبذة من الحياة جملة. ولكنه يُريد وضعه حيث وضعه الإسلام مضموناً وزماناً ومكاناً. فالرسول ﷺ أباحه للنساء والأطفال في مناسبات وأحوال معينة، وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«وأما سماع الغناء على وجه اللعب، فهذا من خصوصية الأفراح للنساء

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، التصوف، مجلد ١١، ص ٥٧١ - ٥٧٧.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، مجلد، ١٠، ص ٤١٥ - ٤١٨.

والصبيان كما جاءت به الآثار، فإن دين الإسلام واسع لا حرج فيه»[1].

وابن تيمية يفرِّق بين نوعين من الغناء فيبيح الأول ويحرِّم الثاني. الأول هو الذي «يفعله الناس لقصد اللذة واللهو، لا لقصد العبادة والتقرُّب إلى الله». والثاني هو الذي «يُفعل على وجه الديانة والعبادة وصلاح القلوب وتجريد حبِّ العباد لربهم وتزكية النفوس وتطهير قلوبهم»[2].

ولقد أطنبَ في انتقاد أولئك الذين غالوا في تحريم الأول، وأولئك الذين تساهلوا في إباحة الثاني ووضعوه في غير موضعه. وفي ذلك يقول:

«الانحراف عن الوسط كثير في أكثر الأمور، في أغلب الناس، مثل تقابلهم في بعض الأفعال. يتخذها بعضهم ديناً واجباً، أو مستحباً، أو مأموراً به في الجملة. وبعضهم يعتقدها حراماً مكروهاً أو محرماً أو منهياً عنه في الجملة.

مثال ذلك «سماع الغناء» فإن طائفة من المتصوفة والمتفقرة تتخذه ديناً وإن لم تقل بألسنتها أو تعتقد بقلوبها أنه قربة، فإن دينهم حال لا اعتقاد. فحالهم وعملهم هو استحسانها في قلوبهم ومحبتهم لها ديانة وتقرباً إلى الله وإن كان بعضهم قد يعتقد ذلك ويقول بلسانه...

وبإزائهم من ينكر جميع أنواع الغناء ويحرِّمه، ولا يفصل بين غناء الصغير والنساء في الأفراح، وغناء غيرهن وغنائهن في غير الأفراح، ويغلو من يغلو في فاعليه حتى يجعلهم كلهم فساقاً أو كفاراً.

وهذان الطرفان من اتخاذ ما ليس بمشروع ديناً، أو تحريم ما لم يحرم دين الجاهلية والنصارى الذي عابه الله»[3].

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ ١، ص ٣١٩.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، التصوف، جـ ١١، ص ٦٣٠ ـ ٦٣١، كتاب التفسير، جـ ١٥، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، جـ ٣، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

٣ ـ الشعر:

والشعر هو أداة متعة ولهو لا أداة تربية، وهو كالفلسفة لا أثر له في تهذيب الروح. وهو كالموسيقى يحرِّكُ الشهوات ويهيج الغرائز والرغبات ويثير الكره والحقد والعشق، ولذلك وصف الشعراء في القرآن بأنهم يتبعهم الغاوون، والغواية هي الاستجابة للشهوات تماماً كالفلسفة، ولذلك يوبخ القرآن أصحاب الموضوعين لأنهم يستعملون أسماعهم دون عقولهم وأبصارهم[1].

٤ - . . .

وهناك مهن أخرى شدَّد ابن تيمية على استبعادها من التعليم والحياة جملة. ومن أمثلتها صناعة الخمور، وصناعة آلات الموسيقى، وصناعة التماثيل والصلبان[2].

* * *

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الربوبية**، جـ ٢، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب الصلاة**، جـ ٢٢، ص ١٣٩ ـ ١٤٤.



الفصل الرابع عشر

لغة التعليم

دعا ابن تيمية إلى وجوب الاقتصار على اللغة العربية وحدها في التعليم والكلام. ذلك أن اتقان العربية هو مطلب إسلامي وفرض عين كان السلف يُعاقبون أبناءهم من أجله[1]. واللغة العربية هي أشرف اللغات[2]. وحينما أوحى الله كتابه باللغة العربية فإن رسول الله ﷺ بلغ المؤمنين الأوائل الوحي باللغة العربية وحملهم على النطق بها. ولهذا أصبحت المعرفة وأصبح الإيمان مشروطين بفهم العربية، وأصبحت معرفة اللغة جزءاً من العقيدة. كذلك سهَّل اتقان العربية والتكلم بها فهم الدين في البلاد المفتوحة، وسهَّل على المؤمنين في كل فترة القيام بشعائر الإسلام واقتفاء منهاج المسلمين الأوائل من صحابة الرسول ﷺ في كل خطوة وميدان. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«فإن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب النكاح، مجلد ٣٢، ص ٢٥٢.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، مجلد ٤، ص ١١٧.

الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن من سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلاّ بضبط هذا اللسان. وصار معرفته من الدين، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين من معرفة دين الله، وأقرب إلى شعائر الدين، وأقرب إلى مشابهتهم للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار في جميع أمورهم»[1].

كذلك عبَّر ابن تيمية عن معارضته الشديدة لاستعمال الأسماء والمصطلحات غير العربية في الأيام والشهور والأشخاص وغير ذلك[2]. ودعا إلى تجنب الأسماء الأجنبية ومقتها لثلاثة أسباب:

الأول: أن المسلم لا يستطيع التأكد أن هذه الأسماء تخلو مما كان يُعبد في الجاهلية من غير الله.

والثاني: أنه حينما لا يُعرف معنى الاسم فإنه قد يكون يدل على أمر يتعارض مع الشرع، فالمسلم لا يجوز أن يتلفظ بشيء لا يَعرف معناه. لذلك كره كثير من المسلمين أن يترجموا لفظ الجلالة إلى ما يقابله في غير اللغة العربية في الصلاة أو الذكر.

ولقد هاجم ابن تيمية الفلاسفة المسلمين لاستعمالهم مصطلحات غير عربية، لأن المسلم يجب أن يقنع بالعربية أشرف اللغات ولا حاجة له لاستعارة مثل هذه المصطلحات الأجنبية[3].

والسبب الثالث: أنه يكره أن يتعوَّد الإنسان على تكلُّم غير العربية لأن العربية من شعارات الإسلام والمسلمين. واللغات عموماً من الشعارات المميزة للأمم. ولهذا حينما خرج المسلمون الأوائل للاستقرار في الشام ومصر. حيث كان الناس يتكلمون اليونانية، وفي العراق وخراسان حيث

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم، ص ٢٠٤.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب المنطق، جـ ٩، ص ١٧١.

كانت تسود اللغة الفارسية، وفي شمال إفريقيا (المغرب العربي) حيث كانت تسود لغات بربرية. ففي كل قطر من هذه الأقطار ربَّى المسلمون الفاتحون السكان على الإقبال على اللغة العربية حتى جاء وقت سادت العربية فيه بين سكان هذه الأقطار، المسلمين منهم وغير المسلمين.

وحين تساهل المسلمون في أمر اللغة العربية في فارس مثلاً عادت الفارسية إلى الظهور في خراسان، ورجع الناس لتعلمها حتى عادت مرة ثانية للانتشار وكانت النتيجة هي هجر العربية بين غالبية سكان هذا القطر. وهذا أمر يمقته الدين الإسلامي[1].

لذلك لم يجز ابن تيمية تعليم القرآن بغير العربية لأن الكلمات مقصودة كالمعاني وإن أجاز ترجمة المعاني عند الضرورة[2]. وفي ذلك يقول:

«فأما القرآن فلا يقرؤه بغير العربية. سواء قدر عليها أو لم يقدر عند الجمهور، وهو الصواب الذي لا ريب فيه. بل قد قال غير واحد: إنه يمتنع أن يترجم سورة أو ما يقوم به الإعجاز»[3].

ولكن ابن تيمية أجاز أن يكون هناك مختصون باللغات الأجنبية لأهداف الترجمة الكتابية والكلامية في الدعوة والمراسلات الحكومية «إذ العلم بلغات الأمم ليس مما يجب على الرسل وأصحابهم، بل يجب منه ما لا يتم التبليغ إلّا به»[4] وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس مكروه، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم. فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم، ص ٢٠٦.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، جـ ٤، ص ٤١٦ - ٤١٧.
ابن تيمية، الفتاوى، الأسماء والصفات، جـ ٦، ص ٥٤٢.

(٣) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم، ص ٢٠٣.

(٤) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، جـ ٤، ص ١٠٥.

لم يحتج إليه. ولهذا قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص - وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة، لأن أباها كان من المهاجرين إليها. فقال لها: يا أم خالد: هذا سنا[1]. والسنا بلسان الحبشة الحسن لأنها كانت من أهل هذه اللغة، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهم معانيهما. ولذلك يقرأ المسلم ما يحتاج من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ويترجمها إلى العربية كما أمر النبيُّ زيدَ بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود ليقرأ له ويكتب له ذلك حيث لم يأتمن اليهود عليه»[2].

لذلك كله دعا ابن تيمية إلى تعويد الناشئة على العربية الفصحى منذ النشأة في البيت، وفي المراحل الأولى للتعليم في الدور والكتاتيب. وبذلك يسهل على الجيل المسلم الناشىء فقه معاني القرآن والسنة وكلام السلف بخلاف من اعتاد على لغة ثم أراد أن ينتقل إلى أخرى فإنه يصعب عليه.

ويضيف ابن تيمية أن اللغة تؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً بيِّناً، وتؤثر كذلك في مشابهة صدر الأمة من الصحابة والتابعين، وأن مشابهتهم تزيد في العقل والدين والخلق.

ويخلصُ ابن تيمية من ذلك كله إلى أن اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرضٌ واجب؛ لأن فهم القرآن والسنّة فرض، وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب[3].

* * *

(١) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب الهجرة إلى الحبشة.

(٢) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ١، ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) ابن تيمية، **اقتضاء السراط المستقيم**، ص ٢٠٧.

الفصل الخامس عشر

طرق التربية وأساليبها

تنقسم طرق التربية ـ عند ابن تيمية ـ إلى طريقتين رئيسيتين: «الطريقة العلمية» و«طريقة الإرادة». والأساس الذي يقوم عليه هذا التقسيم هو أن القلب هو أداة التعلم، وهو المدبر لبدن الإنسان والموجه لسلوكه.

وللقلب قوتان: القوة العلمية وهي قوة الفكر. وقوة الإرادة وهي التوجه للعمل. والفكر يبدأ في القلب وينتهي بالدماغ، بينما تبدأ الإرادة في القلب وتنتهي بالأعضاء. ومحصّلة عمل القوتين هو العقل. ولذلك كان العقل صفة للقلب وهو فكر وإرادة[1].

وبالقوة العلمية يحصل القلب على المعرفة والعلم. وبقوة الإرادة يتحرك لتطبيق هذا العلم وتحويله إلى عمل. ويصل التعلم قمته حين يعقل المتعلم ما هو صواب وخير، وما هو خطأ وشر، ثم يسلك طبقاً لهذه المعرفة. وحينئذ يسمى المتعلم عاقلاً[2].

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **المنطق**، جـ ٩، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٩.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **الإيمان**، جـ ٧، ص ٥٤٠.

ولكن ليس من الضروري أن كل توجه للقلب يؤدي إلى التعقل وإنما يتوقف ذلك على موهبة وشروط واستعدادات. والطريقة التي يتم خلالها مراعاة هذه الموهبة والشروط والاستعدادات هي ـ الطريقة التربوية ـ. أما تفاصيل كل من الطريقتين المذكورتين فهي كما يلي:

أ ـ الطريقة العلمية:

يُعرف ابن تيمية «الطريقة العلمية» بأنها صحة النظر في الأدلة والأسباب الموجبة للعلم. ويُسمى المتعلم فيها «الطالب». و«النظر»: جنس تحته حق وباطل، ومحمود ومذموم[1]. وتقوم هذه الطريقة على أمور ثلاثة:

الأول: إصلاح أداة العلم.
والثاني: الإحاطة التامة بموضوع التعليم.
والثالث: توفير فرص العمل والتطبيق.

أما عن الشرط الأول، فإن أداة العلم هي القلب، ويكمل عمله السمع والبصر. وهذا ما يشير إليه تعالى بقوله: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء ـ ٣٦].

والأصل في القلب أن الله خلقه سليماً معافىً كما هو الغالب في الجسد والأعضاء. أي أن القلب في الأصل مطبوع على التوجه لله وللعلم الصائب ويكره الجهل والخطأ، ويحب الحق والفضيلة وينفر من الباطل والرذيلة. وهذا هو أصل الفطرة التي أشار إليها القرآن الكريم في أكثر من موضع. من ذلك قوله تعالى:

﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخاق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم ـ آية: ١١] وهو أيضاً ما أشار إليه ﷺ فيما يروي عن الله سبحانه:

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٤٨٦.

«إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أُنزّل به سلطاناً»(١) ويكرر ابن تيمية هذا التفسير فيقول:

«والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة. فما كان حقاً موجوداً صدقت به الفطرة فأحبته واطمأنت إليه وذلك هو المعروف. وما كان باطلاً معدوماً كذبت به الفطرة فأبغضته الفطرة فأنكرته»(٢).

وحينما يتصرف الإنسان ضد ما تُمليه الفطرة وينجذب تفكيرُه للضلال وإرادته للرذيلة فذلك إما لمرض قلبه بالاعتقادات الخاطئة والشهوات المحرمة والحسد والكبرياء. وإما لموت هذا القلب بالكلية، وهذه حالة تشبه الجسد. فحين يمرض يكره الأطعمة النافعة ويشتاق للأطعمة الضارة وإذا مات تعطّل عن تناولها. وإذا شفي القلب من المرض أو عاد للحياة فسيعود للمعرفة النافعة والأفعال الفاضلة(٣).

وعلى ذلك فمرض القلب هو اختلالٌ يُصيب قوة الفكر وقوة الإرادة: يصيب الفكر بالشبهات التي تعرض له فلا يرى الحق، أو يراه على خلاف ما هو عليه، ويُصيب الإرادة فلا تتحرك للحق النافع ولا تقف ضد الباطل، أو يموت فيرى الحق باطلاً ويبغض الحق ويحب الباطل الضار، وهذا ما أشار إليه تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾ [الصف - آية: ٥].

ولكن الشبهات والشهوات لا تتسبب في مرض القلب وموته إلاَّ إذا تزاوجت مع الجهل. ولذلك كانت مهمة التعليم أن يهيئه ويعده حتى يعلم

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، جـ ٤، ص ٣٠، ٢٤٥ - ٢٤٨.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، جـ ٤، ص ٣٢.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، التفسير، جـ ١٥، ص ٢٤١.

المخطىء أو العاصي ضرر ما هو فيه فيتوقف ويبتعد عن الغواية. ولهذا يقول ابن تيمية:

«فالقلب يموت بالجهل المطلق، ويمرض بنوع من الجهل. فله موت ومرض، وحياة وشفاء. وحياته وموته، ومرضه وشفاؤه أعظم من حياة البدن وموته ومرضه وشفائه. فلهذا مرض القلب إذا ورد عليه شبهة أو شهوة قوَّت مرضه، وإن حصلت له حكمة وموعظة كانت من أسباب صلاحه وشفائه»[1].

والأمر الثاني الذي تقوم عليه الطريقة العلمية هو أن المتعلم يجب أن يحيط إحاطة تامة بموضوع التعليم. فالمعرفة الجزئية أخطر من الجهل الكامل. ولذلك قيل: إن أخطر الناس نصف العالم، ونصف القاضي، ونصف الطبيب، ونصف اللغوي. فالأول يفسد الأديان، والثاني يُفسد المجتمعات، والثالث يفسد الأبدان، والرابع يُفسد اللغات[2].

والأمر الثالث الذي تقوم عليه الطريقة العلمية هو توفير فرص التطبيق والعمل للمتعلم. فلا يجوز أن يقتصر التعليم على تقديم المعلومات والأفكار دون توفير فرص التطبيق والممارسة أو العكس، لأن الاقتصار على التعليم النظري دون العملي، أو العملي دون النظري يؤدي إلى نتائج سلبية حيث ينتج عن الحالة الأولى سوء التطبيق، وعن الثانية سوء الفهم، والطريقة الصحيحة لا تتم إلاَّ باجتماع الأسلوبين[3]. ومن هذا المبدأ كان التشديد على التمسك بالقرآن والسُّنَّة سواء، لأن القرآن يتضمن المعلومات الصحيحة والسُّنة هي التطبيق الصائب لهذه المعلومات. ولذلك كانت الممارسة القويمة للإسلام تقوم على أمرين: الإخلاص والصواب، وإذا كان العمل خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٩٠ ـ ٩٧.
ابن تيمية، الفتاوى، [الاقتباس ص ٩٤].

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ ١ «العقيدة الحموية الكبرى» ص ٤٧٧.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، التصوف، جـ ١١، ص ٢٧.

خالصاً صواباً. والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السُّنة[١].

وهكذا يُصبح لمفهوم السُّنة أبعاد متكاملة لا تقف عند ظواهر الهيئة واللباس والممارسات الظاهرية. وإنما تمتد لتشمل الفكر والوجدان والأعمال. ويكون اقتفاء السُّنة أن يتبنى المقتفي منهج الفهم النبوي والتفكير النبوي، وأن يشعر ويحس وينفعل كما كان يشعر ويحسّ وينفعل ﷺ، وأن يمارس العمل كما كان يمارسه. وهكذا تصبح السنة أهدافاً تربوية سلوكية تشمل المعلومات والاتجاهات والمهارات التي يجب أن تتجسد في شخص المتعلم بتوجيه فلسفة التربية القرآنية.

وانطلاقاً من هذه القاعدة انتقد ابن تيمية الأساليب التعليمية التي شاعت في زمانه، فانتقد المنطق لأنه تراكيب نظرية تعتمد على القياس ولا تفيد في الوصول إلى الحقيقة أو تصورها[٢]، وانتقد الأساليب التي تقتصر على مجرد الإخبار والتلقين، وحثَّ على استعمال القوى العقلية والسمعية والحسية سواء. فهذا هو الذي يتفق مع تكوين الإنسان الذي جعل الله له من الحس الظاهر والباطن ما يحسُّ به الأشياء ويعرفها. فيتعلم بسمعه وبصره وشمِّه وذوقه ولمسه، ويتعلم بما يتوصل إليه عقله وإدراكه ما هو أعظم من ذلك[٣].

الأساليب التي تندرج تحت الطريقة العلمية:

هناك مجموعة من الأساليب التربوية التي تندرج تحت الطريقة العلمية. وهي تتنوع طبقاً لمستويات المتعلمين ودرجة معرفتهم واتجاهاتهم نحو موضوع التعلم. وهذه الأساليب هي:

١ ـ أسلوب الحكمة، ويعرف ابن تيمية الحكمة كما يلي:

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، المنطق، جـ ٩، ص ٤٧.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، المنطق، جـ ٩، ص ٢٢٧.

«والحكمة قال غير واحد من السلف هي السنة. وقال أيضاً طائفة كمالك وغيره هي معرفة الدين والعمل به، وقيل غير ذلك. وكل ذلك حق. فهي تتضمن التمييز بين المأمور والمحظور، والحق والباطل وتعليم الحق دون الباطل. وهذه هي السُّنة التي فرق بها بين الحق والباطل وبين الأعمال الحسنة من القبيحة. والخير من الشر»[1].

٢ ـ الموعظة الحسنة، وبها يعلم المعلم أولئك الذين يؤمنون بالعقيدة الصحيحة ولكنهم لا يعملون بها.

٣ ـ الجدال الأحسن، وبه يربي المعلم أولئك الذين لا يؤمنون بالعقيدة الصحيحة ولا يُمارسَونها[2].

وهذه الأساليب الثلاثة هي التي أمر الله نبيه ﷺ أن يدعو بها إلى سبيل ربه. وهي أساليب نافعة في العلم والعمل وتشبه ما يذكره أهل المنطق من: البرهان والخطابة والجدال.. ولكنها أكمل لأسباب عديدة منها: أحدها، أن هذه الأساليب القرآنية تجمع العلم والعمل، والخبر والطلب على أكمل الوجوه.. فالحكمة في القرآن: هي معرفة الحق وقوله والعمل به، والموعظة الحسنة تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر.. والجدال الأحسن يجمع الجدل للتصديق والطاعة.

والسبب الثاني، أن هذه الأساليب الثلاثة تراعي أصناف الناس. فالناس أيضاً ثلاثة أقسام: قسم يعترف بالحق ويتبعه فهذا تستعمل معه الحكمة. وقسم يعترف بالحق ولكن لا يعمل به فهذا يوعظ حتى يعمل، وقسم لا يعترف بالحق فهذا يجادل بالتي هي أحسن؛ لأن الجدال مظنة الإغضاب، فإذا كان بالتي هي أحسن حصلت منفعة بقدر الإمكان[2].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، مجلد ١٩، ص ١٧٥.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الربوبية، جـ ٢، ص ٤٢ ـ ٤٤.

ب ـ طريقة الإرادة:

يُعرف ابـن تيمية ـ طريقة الإرادة ـ بأنها الطريقة الموجبة للعمـل. والمتعلم فيها يسمى «المريد». والغاية الرئيسية فيها هي تربية إرادة المتعلم حتى لا تتحرك إلاَّ حيث أمر الله، ولا تريد إلاَّ ما يحبه سبحانه وتعالى. ولطريقة الإرادة ثلاثة شروط: الأول، معرفة ما هي الإرادة. والثاني، ما هي المقاصد التي تتحرك نحوها الإرادة. والثالث، ما هي البيئة المناسبة لتربية الإرادة.

أما عن الشرط الأول فالإرادة عند ابن تيمية هي قوة الرغبة والاختيار التي تحرك الإنسان وتوجه سلوكه نحو قصد معين. وهي نتيجة للتوازن بين ثلاث قوى: القوة العقلية، وقوة الغضب، وقوة الشهوات. وأعلى هذه القوى هي قوة العقل التي تميِّز الإنسان عن الحيوان وتجعله يُشارك الملائكة في منزلتهم. فمن تغلب عقله على شهواته كان أفضل من الملائكة، ومن تغلبت شهوته على عقله كان أحقر من الحيوانات[1].

وطبقاً لتوزيع هذه القوى الثلاث ودرجـة توازنهـا صنَّف ابن تيمية الفضائل والأمم وأصحاب الأديان.

أما بالنسبة للفضائل فقد قرَّر ما يلي:

«وباعتبار هذه القوى كانت الفضائـل ثلاثـاً: فضيلة العقل والعلم والإيمان التي هي كمال القوة المنطقية. وفضيلة الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية، وكمال الشجاعة هو الحلم كما قال النبي ﷺ: «ليس الشديد بالصُّرَعة، وإنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب». والحلم والكرم ملزوزان في قرن. كما أن كمال القوة الشهوية العفة. فإذا كان الكريم عفيفاً والسخي حليماً اعتدل الأمر.

وفضيلة السخاء والجود التي هي كمال القوة الطلبية الحبية..

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب التفسير، جـ ١٥، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

وأما الفضيلة الرابعة التي يُقال لها العدالة فهي صفة منتظمة للثلاث وهي الاعتدال فيها. وهذه الثلاث الأخيرة هي الأخلاق العملية».

وأما بالنسبة لأهل الأديان فقد ذكر ما يلي:

«وباعتبار القوى الثلاث كانت الأمم الثلاث: المسلمون واليهود والنصارى. فإن المسلمين فيهم العقل والعلم والاعتدال في الأمور. فإن معجزة نبيهم هي علم الله وكلامه، وهم الأمة الوسط.

وأما اليهود فأُضعفت القوة الشهوية فيهم حتى حرم عليهم من المطاعم والملابس ما لم يحرم على غيرهم. وأمروا من الشدة والقوة بما أمروا به، ومعاصيهم غالبها من باب القسوة والشدة لا من باب الشهوة.

والنصارى أُضعفت فيهم القوة الغضبية فنهوا عن الانتقام والانتصار، ولم تضعف فيهم القوة الشهوية. فلم يحرم عليهم من المطاعم ما حرم على من قبلهم بل أحل لهم بعض الذي حرم عليهم، وظهر فيهم من الأكل والشرب والشهوات ما لم يظهر في اليهود. وفيهم من الرقة والرأفة والرحمة ما ليس في اليهود. فغالب معاصيهم من باب الشهوات لا من باب الغضب. وغالب طاعاتهم من باب النصر لا من باب الرزق».

وحين يسيء المسلمون تطبيق منهاج التربية الإسلامية، أو يستعيرون بعض أساليب التربية من عند غير المسلمين، فإن المسلم يخرج على حدود التوازن في استعمال القوى الثلاث، ويقترف من المعاصي المذكورة حسب الاستعارات التربوية.

«ولما كان في الصوفية والفقهاء عيسوية مشروعة أو منحرفة، كان فيهم من الشهوات ووقع فيهم من الميل إلى النساء والصبيان والأصوات المطربة ما يذمون به.

ولما كان في الفقهاء موسوية مشروعة أو منحرفة كان فيهم من الغضب ووقع فيهم من القسوة والكبر ونحو ذلك ما يذمون به».

وطبقاً للقوى الثلاث انقسمت الأمم إلى أنواع ثلاثة: ويفصل ابن تيمية في ذلك ويقول:

«وباعتبار القوى الثلاث انقسمت الأمم التي هي أفضل الجنس الإنساني. وهم العرب والروم والفرس. فإن هذه الأمم هي التي ظهرت فيها الفضائل الإنسانية. وهم سكان وسط الأرض طولاً وعرضاً. فأما من سواهم كالسودان والترك ونحوهم فتبع.

فغلب على العرب القوة العقلية النطقية، واشتق اسمها من وصفها. فقيل لهم: عرب من الإعراب وهو البيان والإظهار، وذلك خاصة القوة المنطقية.

وغلب على الروم القوة الشهوية من الطعام والنكاح ونحوهما واشتق اسمها من ذلك. فقيل لهم الروم. فإنه يقال: رمت هذا، أرومه إذا طلبته واشتهيته.

وغلب على الفرس القوة الغضبية من الدفع والمنع والاستعلاء والرياسة واشتق اسمها من ذلك فقيل فرس، كما يقال فرسه يفرسه إذا قهره وغلبه.

ولهذا توجد هذه الصفات الثلاثة غالبة في الأمم الثلاث حاضرتها وباديتها ولهذا كانت العرب أفضل الأمم، وتليها الفرس؛ لأن القوة الدفعية أرفع، وتليها الروم»(1).

والشرط الثاني لتربية الإرادة الكريمة هو وجود هدف كريم يتفق مع مكانة الإنسان باعتباره أشرف المخلوقات. وذلك لأن الإنسان خلق في الأصل ليكون له هدف في الحياة يسعى إليه ويجاهد ويبحث عن الاستعانة في سبيل هذا الهدف المراد. فـ«المراد» هو الله! والوسائل الموصلة إليه هي ما أمر به الرسول من عبادات شرعها الله على لسان رسوله. أما جميع مظاهر

(1) ابن تيمية، الفتاوى، التفسير، جـ ١٥، ص ٤٣١ ـ ٤٣٤.

الحياة الأخرى كالثروة والجاه والطعام والقوة والشهوات الأخرى لا تشبع حاجة الإنسان في العبادة والحب. وسوف يبقى وجوده قلقاً، وسيظل يحسُّ بالغربة حتى يعرف الله ويؤمن به ويذكره. ولهذا قال الله سبحانه: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد ـ آية: ٢٨].

ومن الناس من يضل عن هذا الهدف ويتوجه لأهداف أخرى كحب المال والجاه والترف والجنس والجاه القومي إلى درجة عبادة هذه الشهوات والكفاح للوصول إليها[1].

ويُباح للإنسان أخذ حظه من الشهوات والتمتع بها في حدود الشرع إذا اعتبرها أداة ثانوية لتحقق الهدف الأسمى وهو محبة الله وعبادته، ولكن لا يجوز أن تستعبد الإنسان هذه الشهوات، وتنتهك فضائله للحصول عليها، وينسى الله وكل فضيلة[2].

ومن الناس من يتحقق من الهدف السامي للحياة أو «المراد»، ولكنهم لا يهتدون إلى الوسيلة الصحيحة للوصول إلى هذا الهدف. وهذا هو مثل الصوفية الذين جعلوا هدفهم محبة الله، ولكنهم اخترعوا طرق وأساليب وبدع تربوية لم يستعملها النبي ﷺ. وفي هذه الحالة فإن المتربي يدمر إرادته ويتلف قلبه. ويوجز ابن تيمية هذا التخبط في التوجه إلى الهدف أو الطريقة فيقول:

«والسالكون «طريق الإرادة» قد يغلطون تارة في «المراد» وتارة في «الطريق إليه». وتارة يُألهون غير الله بالخوف منه والرجاء له، والتعظيم والمحبة له وسؤاله والرغبة إليه. وهذا هو الشرك المحرم.

أما الغالطون في الطريق فقد يُريدون الله ولكن لا يتبعون الأمر الشرعي في إرادته»[3].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٩٣ ـ ٩٤.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ ١، ص ٣٤.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

والشرط الثالث لتربية الإرادة الشريفـة هو البيئة الكريمة. وهذا يعني أن تتعاون جميع المؤسسات العاملة في ميدان التربية. ولذلك يجب إشاعة أنبل مظاهر الحياة الاجتماعية وطمس المعاصي والرذائل ومنع انتشارها. والعلة في ذلك أن النفس البشرية حين ترى أو تسمع مثل هذه الرذائل والشهوات فإنها تشتاق إليها وتتحـرك للحصول عليهـا. وحينما يـرى الإنسان هـذه الرذائل والشهوات أو يسمع أو يتصور أنها تمارس في المجتمع فإنه سوف يتشجع لممارستها. ولذلك فإن الله سبحانه منع انتشار القذف وتشويه السمعة والحديث عن المعاصي، لأن ذلك مما يشجع على اقترافها. ويقابل ذلك كله تشجيـع الفضائـل والطاعـات وإشاعـة المثل والعـادات وأنمـاط السلوك الإسلامية.

ولقد فصَّل ابن تيمية ذلك في مئات الصفحات، ومما قاله في هذا المجال: «. . . والثاني أن يكتم ذلك فلا يتحدث به مع الناس، لما في ذلك من إظهار السوء والفاحشة. فإنَّ النفوس إذا سمعت مثل هذا تحركت، وتشهت وتمنت وتتيمت، والإنسان متى رأى أو سمع أو تخيل من يفعل ما يشتهيه كان ذلك داعياً له إلى الفعل والتشبه به. . .

وكل ما في النفس محبته إذا تصوره تحركت المحبة والطلب إلى ذلك المحبوب المطلوب. إما إلى وصفه وإما إلى مشاهدته، وكلاهما يحصل به تخيل في النفس. وقد يحصل التخيل بالسماع أو الرؤية أو الفكر في بعض الأمور المتعلقة به، فإذا تخيلت النفس تلك الأمور المتعلقة انقلبت إلى ما تخيلته فتحرك داعية المحبة سواء كانت محبة محمودة أو مذمومة. . . ولهذا نهى الله تعالى عن إشاعة الفاحشة. وكذلك أمر بستر الفواحش كما قال النبي ﷺ: «من ابتلي من هذه القاذورات بشيء فليستتر بستر الله، فإن من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله!» وقال: «كل أمتي معافى إلاَّ المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يبيت الرجل على الذنب قد ستره الله فيصبح يتحدث به!» فما دام الذنب مستوراً فعقوبته عند الله على صاحبه، وإذا ظهر ولم ينكر

كان ضرره عاماً، فكيف إذا كان في ظهوره تحريك لغيره إليه. ولهذا كره الإمام أحمد وغيره إنشاد الأشعار: الغزل الرقيق لأنه يحرك النفوس إلى الفواحش»[1].

وبناء على هذا كره ـ ابن تيمية ـ تعليم الموضوعات التي تحرك الرغبات مثل شعر الغزل والأغاني والموسيقى، وكره السماح لها بالشيوع في المجتمع[2]. وهذا يعني أن التربية لا تقتصر على المدرسة ومؤسسات الوعظ والإرشاد، وإنما هي عملية مستمرة شاملة لجميع الأنشطة الدائرة في المجتمع.

أساليب في طريقة تربية الإرادة:

الأساليب التي يقترحها ابن تيمية في تربية الإرادة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ ـ دراسة القرآن وفهمه. فذلك يزيل الشبهات والشهوات من خلال ما يرد فيه من العلم والحكمة والموعظة. وفي ذلك يقول:

«فالقرآن مزيل للأمراض الموجبة للإرادات الفاسدة حتى يصلح القلب فتصلح إرادته، ويعود إلى فطرته التي فطر عليها كما يعود البدن إلى الحال الطبيعي».

٢ ـ الصدقة والإنفاق، ذلك أن إنفاق المال بالصدقة وغيرها يطفىء الخطيئة كما يطفىء الماء النار، ولذلك يزكو القلب اشتقاقاً من قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾.

٣ ـ ترك الفواحش.

٤ ـ ترك المعاصي لأنها بمنزلة الأخلاط الرديئة في البدن، فإذا تخلّص

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب التفسير**، جـ ١٤، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

(٢) ابن تيمية، **نفس المصدر**، ص ٢٠٨ ـ ٤٦٥.

البدن من هذه الأخلاط عاد إلى حالته الطبيعية[1].

٥ ـ العبادات، والعبادة عند ابن تيمية واسعة تنتظم علاقات الإنسان بمختلف مظاهرها، فإذا وجهت تعاليم الإسلام هذه العلاقات صحَّت إرادة الإنسان واستقامت. ويعرف هذا المفهوم الواسع للعبادة فيقول:

«العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه: من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة. فالصلاة والزكاة والصيام والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان إلى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم، والدعاء والذكر، والقراءة وأمثال ذلك من العبادة.

وكذلك حبُّ الله ورسوله، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته والخوف لعذابه، وأمثال ذلك هي من العبادة»[2].

ميادين طريقة الإرادة

١ ـ تنمية الإيمان:

أعظم الحسنات هو الإيمان بالله ورسوله، وأعظم السيئات هو الكفر. وكل الفضائل تنبع من الإيمان، بينما تنبع الرذائل من الكفر. ولذلك يجب البدء بتعليم الإيمان وتنميته[3]. وهذا ما أشار إليه الصحابيان عبدالله بن عمر، وجندب بن عبدالله بقولهما: تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيماناً[4].

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٩٥ ـ ٩٦.
(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٥١٦ ـ ٥١٧.
(٣) ابن تيمية، **الفتاوى**، **أصول الفقه**، جـ ٢٠، ص ٨٦.
(٤) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٤٠٤، ٤٧٤.

والإيمان عند ابن تيمية اسم يستعمل مطلقاً، ويستعمل مقيَّداً. وإذا استعمل مطلقاً فجميع ما يحبه الله ورسوله من أقوال العبد وأعماله الباطنة والظاهرة يدخل في مسمى الإيمان. وهو هنا يتضمن الإسلام والإيمان سواء.

أما إذا استعمل مقيّداً فيدخل في معناه فقط بعض شعبه العالية أو الرفيعة كاليقين والعلم ونحو ذلك[1].

كيف يبدأ الإيمان:

للخبرة أثر في بدء الإيمان. فهو يحصل بسبب مثل استماع القرآن، أو رؤية أهل الإيمان، والنظر في أحوالهم. ومثل معرفة أحوال النبي ﷺ ومعجزاته والنظر في ذلك. ومثل النظر في آيات الله في الخلق وغيره. ومثل التفكر في أحوال الإنسان. ومثل الخبرات القاسية التي يحدثها الله للعبد فتضطره إلى الذل لله، والاستسلام له واللجوء إليه. وقد تتضافر هذه الأسباب كلها أو بعضها. وهذه الأسباب قد تنبع من خبرات الفرد أو من خبرات غيره مثل أن يقيّض له من يدعوه إلى الإيمان ويستعمل له البراهين والعلامات وغير ذلك.

الأسباب التي يقوى بها الإيمان:

للإيمان أسباب يقوى بها وينمو. وهي: الزهد أو العلم أو العبادة. والناس يتفاضلون في هذا الباب، فمنهم من يكون العلم أيسر عليه من الزهد. ومنهم من يكون الزهد أيسر عليه. ومنهم من تكون العبادة أيسر عليه.

فالمشروع لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه من الخير. كما قال تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾. كمن يقرأ القرآن بالليل فيتدبره وينتفع بالذكر أكثر مما ينتفع بالتلاوة. فأيّ عمل كان له أنفع ولله أطوع فهو أفضل في حقه من تكلف عمل لا يأتي به على وجهه، بل على وجه ناقص، ويفوته

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الإيمان، جـ ٧، ص ٦٤٢ ـ ٦٤٨.

به ما هو أنفع له. والمقصود بالزهد والعلم والعبادة ما يلي:

الزهد ضد الرغبة. ولا بد فيه من زهد ومزهود فيه. والمقصود بالزهد ما شرعه الله منه. وهو أن تكون كراهة العبد وبغضه وحبه تابعاً لحبّ الله وبغضه، ورضاه وسخطه. فيحبُّ ما أحبّه الله، ويبغض ما أبغضه الله بحيث لا يكون تابعاً لهواه.

ومن الناس من يزهد لطلب الراحة من تعب الدنيا، ومنهم من يزهد لمسألة أهلها والسلامة من أذاهم. وهذه أنواع من الزهد لا يأمر الله به. وإنما يأمر الله ورسوله أن يزهد فيما لا يحبه الله ورسوله ويرغب فيما يحبه الله ورسوله.

والوصول إلى هذه الحالة من الزهد يتم بالاجتهاد في فعل المأمور وترك المحظور، والاستعانة به على ذلك[1].

أما عن دور العلم والعبادة في تقوية الإيمان ونموه فهو كالتالي: يقوم هذا الأسلوب حسب الخطوات التالية:

١ ـ تقديم أصول العقيدة وتتضمن تقديم العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما أمر به الرسول ونهى في هذا الميدان.

٢ ـ التدرج في تقديم هذا العلم حتى يبلغ المتعلم مرحلة «اليقين»، واليقين هو «طمأنينة القلب واستقرار العلم فيه». وله مظهران: الفهم، والعمل. أما كيف يحصل «اليقين» فبثلاثة أمور هي:

أ ـ تدبر القرآن، أي قراءته بفهم وتعمق.

ب ـ تدبر الآيات التي يحدثها الله في الأنفس والآفاق التي تبين الحق الذي تدل عليه الآية. وهذا يشمل دراسة ظواهر نفسية واجتماعية وطبيعية

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الإيمان، جـ ٧، ص ٦٥١ ـ ٦٥٤.

دراسة مقارنة بمدلول الآيات وهو ما أشارت إليه الآية: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ﴾.

جـ ـ العمل والتطبيق؛ «فإن العمل بموجب العلم يثبته ويقرره، ومخالفته تضعفه بل قد تذهبه، وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿ ولو أنهم فعلوا ما يُوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتاً ﴾.

ويرافق ذلك أنواع من العبادة تناسب عمر المتعلم وحالته. فيُطالب أولاً بالصلاة إذا كانت سنة تقتضيها، ويطالب بالزكاة أو الحج إذا كان يجب عليه آداؤهما وهكذا. وهذه العبادات يرافقها معلومات عنها، ويُراعى في تقديم هذه المعلومات «ما يرغب به المتعلم» وما يناسب استعداده ومُيوله كأن يريد الاستزادة من الواجبات أو المستحبات أو الوعد والوعيد وهكذا(١).

٢ ـ تعليم الفضائل الإسلامية:

وتعليم هذه الفضائل أمر أساسي في حياة الإنسان وضرورة من ضرورات وجوده، وهي المظهر السلوكي للإرادة السليمة التي مرَّ ذكرها فيما مضى والتي تشكل القسم الثاني من ميادين طرق التربية عند ابن تيمية:

«أما بعد فهذه كلمات مختصرة في أعمال القلوب ـ التي قد تسمى المقامات والأحوال ـ وهي من أصول الإيمان وقواعد الدين مثل: محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له وما يتبع ذلك، اقتضى ذلك بغض من أوجب الله حقه من أهل الإيمان واستكتبها وكل منا عجلان.

فأقول: هذه الأعمال واجبة على جميع الخلق ـ المأمورين في الأصل ـ باتفاق أهل الدين، والناس فيها على ثلاث درجات كما هم في أعمال الأبدان على ثلاث درجات: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات.

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ٣، ص ٣٢٧ ـ ٣٣١.

فالظالم لنفسه: العاصي بترك مأمور أو فعل محظور. والمقتصد: المؤدي الواجبات والتارك المحرمات. والسابق بالخيرات: المتقرب بما يقدر عليه من فعل واجب ومستحب والتارك للمحرم والمكروه»[1].

وتعليم هذه الفضائل يجري طبقاً لنظام خاص وترتيب معين خلاصته أن يبدأ المتعلم بما أمر الله به من «الفضائل والمباحات». ثم يتلو ذلك تعليمه ما نهى الله عنه من «رذائل ومحرمات».

ولهذا الترتيب أسباب: الأول، أن إتقان ما أمر الله به يقلل فرص اقتراف ما نهى الله عنه من رذائل ومحرمات.

والثاني، أن أول ذنب عُصي به الله كان من أبي الجن وأبي الإنس. وكان ذنب أبي الجن أكبر وأسبق وهو ترك المأمور به وهو السجود إباءً واستكباراً.

أما ذنب أبي الإنس فكان ذنباً صغيراً وهو فعل المنهي عنه وهو الأكل من الشجرة[2].

وأول الفضائل التي يجب التركيز على تعليمها هو ـ الصدق ـ والمقصود بالصدق هو الصدق في طلب الحق والتمييز بينه وبين الضلال، لأن ضلال بني آدم وخطأهم في أصول دينهم وفروعه أكثره من عدم التصديق بالحق لا من التصديق بالباطل. والناس إنما يميلون للباطل بسبب تكذيبهم للحق، والشرك لم يكن أصلاً في الآدميين، وإنما طرأ عليهم بعد.

«فأصل الهدى ودين الحق هو: إثبات الحق الموجود وفعل الحق المقصود، وترك المحرم ونفي الباطل تبع.

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب علم السلوك، جـ ١٠، ص ٥ ـ ٦.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ ٣، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

وأصل الضلال ودين الباطل التكذيب بالحق الموجود وترك الحق المقصود. ثم فعل المحرم وإثبات الباطل تبع لذلك. فتدبر هذا فإنه أمر عظيم تتفتح لك منه أبواب الهدى»[1].

و«الصدق أساس الحسنات وجماعها، والكذب أساس السيئات ونظامها» وشواهد ذلك في الأمور التالية:

١ ـ الإنسان حي ناطق، والنطق هو الذي يميزه عن الدواب. فإذا كذب في هذا النطق فقد الصفة التي تميّزه عن الحيوانات.

٢ ـ الصفة المميزة بين النبي والمتنبي هي الصدق والكذب.

٣ ـ الصفة المميزة بين المؤمن والمنافق هي الصدق والكذب.

٤ ـ الصدق هو أصل البر، والكذب أصل الفجور كما ورد في الصحيحين عن النبي ﷺ: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتبَ عند الله صدّيقاً. وإيّاكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يَهدي إلى النار، ولا يزالُ الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يُكتبَ عند الله كذّاباً».

٥ ـ إن الصادق تتنزل عليه الملائكة، والكاذب تتنزل عليه الشياطين. لقوله تعالى: ﴿ هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفَّاك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون ﴾.

٦ ـ الفارق بين الصديق الصالح وبين المرائي هو الصدق والكذب.

٧ ـ الصدق مقرون بالإخلاص.

٨ ـ الصدق ركن الشهادة.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، جـ ٢٠، ص ١١٢.

٩ ـ الصدق والإخلاص هما أساس الطريق إلى الله[١].

فإذا نجحت التربية في غرس فضيلة الصدق في نفس المتعلم، صحَّ توجهه إلى الله وتعامله مع الناس، واستعمل كل معرفة يحصل عليها أو مهارة يكتسبها في ما يُرضي الله ويُحقِّق الخير للخلق كلهم. ولذلك كان «المظهرون للإسلام ينقسمون إلى مؤمن ومنافق، والفارق بين المؤمن والمنافق هو الصدق. فإن أساس النفاق الذي يبنى عليه هو الكذب، ولهذا إذا ذكر الله حقيقة الإيمان نعته بالصدق كما في قوله تعالى: ﴿ قالت الأعراب آمنا: قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾. إلى قوله: ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله، ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، أولئك هم الصادقون ﴾[٢].

وتحقيق هذا الهدف الأول في نفس المتعلم ـ وهو الصدق ـ يؤدي إلى تحقيق الهدف الثاني وهو ـ حرية الإنسان المتعلم ـ من الخرافة والهوى فـ«الحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب. وعبودية القلب وأسره هي التي يترتب عليها الثواب والعقاب»[٣].

والحرية هي المظهر العملي والاجتماعي للتوحيد الذي تدور حوله فلسفة التربية عند ابن تيمية، فمن تحرر قلبه من العبودية لغير الله لم يعد يتوجه إلى غيره في اعتقاد أو عاطفة أو عمل.

وثاني الفضائل التي يجب العمل على تعميقها في نفس المتعلم هي **ـ محبة الله ـ** والإخلاص له والتوكل عليه والرضا عنه ونحو ذلك. وهذه كلُّها أمور ضرورية لا يستغني عنها فرد مهما علت منزلته أو دنت.

وأما الحزن فلم يأمر الله به ولا رسوله، بل قد نهى عنه لأنه لا يجلب

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، أصول الفقه**، جـ ٢٠، ص ٧٤ ـ ٧٨.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، علم السلوك**، جـ ١٠، ص ١٢.

(٣) ابن تيمية، **الفتاوى، نفس المصدر**، جـ ١٠، ص ١٨٦.

منفعة ولا يدفع مضرة، والله لا يأمر بما لا فائدة فيه[1].

وأهمية هذه الفضيلة أنها تُذكِّر الإنسان بالله وبطاعة أوامره في كل موقف. ويركِّز ابن تيمية على ثلاث مظاهر لهذه الفضيلة يُسمّيها «محركات القلوب إلى الله» فيقول:

«اعلم أن محركات القلوب إلى الله عزّ وجلّ ثلاثة: المحبة، والخوف، والرجاء. وأقواها المحبة، وهي مقصودة تُراد لذاتها لأنها تراد في الدنيا والآخرة، بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة. قال الله تعالى: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾.

والخوف المقصود منه الزجر والمنع من الخروج عن الطريق. فالمحبة تلقي العبد في السير إلى محبوبه، وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيره إليه. والخوف يمنعه من أن يخرج عن طريق المحبوب. والرجاء يقوده، فهذا أصل عظيم يجب على كل عبد أن ينتبه إليه.

وقد لا يكون عند العبد محبة أو خوف أو رجاء، والذي يحرك هذا أمران:

الأول: كثرة الذكر للمحبوب، لأن كثرة الذكر تعلّق القلوب به، ولهذا أمر الله عزّ وجلّ بالذكر الكثير.

والثاني: مطالعة آلائه ونعمائه مثل مطالعة نعم الله في تسخير السماء والأرض وما فيها، ونعم الله الباطنة من الإيمان والعقل وغيره»[2].

ولا بد من تكامل المحركات الثلاثة المذكورة وتوازنها. فالإفراط في واحدة منها يخرج العبد عن حدّ الاعتدال والتوسط الذي أمر الله به، وفي ذلك يقول ابن تيمية:

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب السلوك، جـ ١٠، ص ١٦.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ ١، ص ٩٥.

«من عبدَ الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجىء، ومن عبده بالخوف فهو جروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن مُوَحِّدٌ. ولهذا وجد في المستأخرين من انبسط في دعوى المحبة حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة والدعوى التي تنافي العبودية وتدخل العبد في نوع من الربوبية التي لا تصلح إلا لله»[1].

وثالث الفضائل هو الزهد. والزهد معناه فعل المأمور به وترك المنهي عنه، ولكن قد يقع الغلط في الزهد من وجوه:

أحدُها: أن قوماً زهدوا فيما ينفعهم بلا مضرة، فوقعوا به في ترك واجبات أو مستحبات. كمن ترك النساء واللحم ونحو ذلك. وقد قال ﷺ: «لكني أصوم وأفطر، وأتزوج النساء، وآكل اللحم، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

والثاني: أن هذا النوع من الزهد أوقع صاحبه في محظورات، كمن ترك تناول ما أُبيح له من المال والمنفعة، ولكه حين احتاج إليه اضطر إلى أخذه من الحرام أو اضطر إلى سؤال الناس، أو استشرف إليهم وهذا كله مكروه.

والوجه الثالث: زهد الكسل والبطالة والراحة، لا لطلب الدار الآخرة بالعمل الصالح والعلم النافع. فالعبد إذا قرن الزهد بالبطالة والكسل أفسدَ حياته أعظم فساد. ومثله لا يعمرون الدنيا ولا الآخرة، كما قال عبدالله بن مسعود: «إني لأكره أن أرى الرجل بطَّالاً ليس في أمر الدنيا ولا في الآخرة، وهؤلاء من أهل النار»[2].

ورابع الفضائل هو ـ الورع ـ ومعناه اتقاء ما يكون سبباً للذم والعذاب، وأداء الواجب المطلوب. ولكن قد يقع الغلط في الورع من ثلاث جهات:

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٢٠٧.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **أصول الفقه**، جـ ٢٠، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

أحدها: أن كثيراً من الناس يرون الورع في ترك الحرام ولا يرونه في أداء الواجب، وهذا يُبتلى فيه كثير من المتدينين. فترى أحدهم يتورع عن الكلمة الكاذبة، وعن الدرهم فيه شبهة، وعن الركون إلى الظَّلَمة، ولكنه يترك أموراً واجبة مثل صلة الرحم، وحق الجار والمسكين، وحق اليتيم وابن السبيل، وحق الناس عامة، ويترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويترك الجهاد في سبيل الله، وغير ذلك مما فيه نفع للخلق في دينهم ودنياهم مما وجب عليه.

وهذا النوع من الورع قد يوقع صاحبه في البدع الكبيرة. فإن ورع الخوارج والروافض والمعتزلة ونحوهم من هذا الجنس. فقد تورّعوا عن الظلم وعن ما اعتقدوه ظلماً من مخالطة الظلمة، ثم تركوا الواجبات الكبيرة مثل الرحمة بالمسلمين والنصيحة لهم.

والمظهر الثاني للغلط في الورع هو الاعتقاد الفاسد بفساد شيء أو حرمته بمجرد الظن والهوى، أو بسبب العادة والنفور من أشياء معينة دون علم بالكتاب والسنّة، وهذا نوع من التنطع الذي ذمَّه الرسولُ ﷺ بقوله: «هلك المتنطعون»، وأنكره الأئمة، ولهذا يحتاج المتدين إلى علم كثير بالكتاب والسُّنّة والفقه في الدين وإلا فإنه يفسد بورعه الفاسد أكثر مما يصلح.

والغلط الثالث أن الورع قد يصحبه هدف فاسد فلا يكون حينئذ ورعاً. كأن يترك المباح الذي لا ضرر فيه أو يأتي المباح ولكن لأهداف لغير الله. فإنه إذا ترك السيئات لغير وجه الله لم يثب عليها، وقد يأتي أعمالاً مباحة لغير وجه الله كمن تولّى الرياسة طلباً للجاه فهذا يضيّع من دين الإسلام أكثر مما يدرك، ويعيب أقواماً هم إلى النجاة والسعادة أقرب[1].

وخامس الفضائل هو - **الرضا بالقدر** - وهو فعل المقربين، وهو صفة

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **أصول الفقه**، مجلد ٢٠، ص ١٣٧ - ١٤٦.

القلة المحسنة والقرآن شجع هذه الفضيلة ومدح أهلها، ولكنه لم يجعلها واجباً[1].

وسادس الفضائل هو ـ **الصبر** ـ وهذه صفة المقتصدين والكثرة المؤمنة، والله سبحانه أمر بـ «الهجر الجميل» و «الصفح الجميل» و «الصبر الجميل»، فالهجر الجميل هجر بلا أذى، والصفح الجميل صفح بلا عتاب، والصبر الجميل صبر بلا شكوى. ولا يتنافى مع الصبر الجميل أن تكون الشكوى لله، فقد ورد في القرآن ﴿ إنما أشكو بثّي وحزني إلى الله ﴾. ومن دعاء النبي ﷺ: «اللهم إليك أشكو ضعف قوتي، وقلّة حيلتي، وهواني على الناس».

والإنسان لا بدّ له من أمور ثلاثة: طاعة بفعل المأمور، وترك المحظور، وصبر على القضاء المقدور[2].

وهذه الفضائل هي ـ الأصول أو الأمهات ـ وعنها تتفرع فضائل كثيرة لا تحصى، وتنتشر في مظاهر العبادة الدينية والعبادة الاجتماعية.

ولقد حدَّد ابن تيمية مبادىء معينة تُراعى عند تعليم الفضائل التي مرَّ ذكرُها، ولقد أشار إلى الأصل الذي تتفرع عنه هذه المبادىء فقال:

«إن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، وإن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه... وقد ذكرت ما يتعلق بهذه القاعدة فيما تقدم. لما ذكرت أن العلم والقصد يتعلّق بالموجود بطريق الأصل ويتعلّق بالمعدوم بطريق التبع...».

أما هذه المبادىء فهي:

١ ـ أعظم الحسنات هو الإيمان بالله وأعظم السيئات هو الكفر.

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، كتاب علم السلوك، جـ ١٠، ص ٤٠.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، كتاب علم السلوك، جـ ١٠، ص ٦٦٦.

٢ ـ أول ذنب عُصِي به الله هو ترك المأمور بـه وهـو ذنب إبليس ثم تبعه فعل المنهي عنه من آدم.

٣ ـ في مذهب أهل السنة والجماعة أن ترك ما أمر الله به يُخرج إلى الكفر، أما فعل ما نهى الله عنه ـ ما لم يتضمن ترك الإيمان ـ فلا يخرج إلى الكفر.

٤ ـ إن فعل ما أمر الله به يذهب أثر فعل المنهي عنه.

٥ ـ إن تارك المأمور به عليه قضاؤه، أما فعل المنهي عنه فهو معفوٌ عنه.

٦ ـ تعليم الأصول الخمس في الإسلام هو الأساس وهي من المأمور به.

٧ ـ إن البدع شُرٌّ من المعاصي؛ لأن البدعة مستمرة والمعصية منقطعة.

٨ ـ أصل الانحراف من عدم التصديق بالحق لا من التصديق بالباطل.

٩ ـ إن التركيز في القرآن الكريم على الأمر بالمأمور به وهو الحق والخير والفضيلة هو الأصل. وأما اجتناب المنهي عنه فهو فرع خاص.

١٠ ـ إن عامة ما ذمّه الله في القرآن هو الشرك وتحريم ما أحلَّ الله.

١١ ـ الأصل أن الله خلق الخلق لعبادته ومحبته.

١٢ ـ المطلوب بالأمر أكمل وأشرف من المنهي عنه.

١٣ ـ المأمور به هو الأمور التي يصلح بها العبد ويكمل. والمنهي عنه هو ما يفسد العبد به وينقص.

١٤ ـ المأمور به مطلوب وجوده، والمنهي عنه مطلوب عدمه.

١٥ ـ الأمـر هو الأصل والنهي فرع.

١٦ ـ إن الله لم يأمر بأمر إلا وقد خلق سببه ومقتضيهُ في جبلّة العبد،

وجعله محتاجاً إليه وفيه صلاحه وكماله، وإن المنهي عنه إنما يقع لعدم فعل المأمور به المانع عنه.

١٧ ـ إن فعل الحسنات موجب لفعل مزيد من الحسنات أيضاً. أما عدم فعل السيئة فلا يقتضي عدم السيئة إلا إذا كان امتناعاً.

١٨ ـ ترجيح الوجود على العدم إذا علم أنه حسنة. أما المختلط والمشتبه عليه فقد يكون الإمساك خيراً له ليبقى مع الفطرة.

١٩ ـ بعث الله الرسل وأنزل الكتب في العلوم والأعمال بالكلم الطيب والعمل الصالح بشكل مفصل. أما في المنهي عنه فجاءت بالنفي المجمل.

٢٠ ـ النفي والنهي لا يستقل بنفسه بل لا بد أن يسبقه ثبوت وأمر، بخلاف الأمر والإثبات فإنه يستقل بنفسه.

٢١ ـ إن الحسنات سبب للتحليل دنيا وكوناً. والسيئات سبب للتحريم ديناً ودنياً، والتحريم قد يكون حميّة وقد يكون عقوبة. والإحلال قد يكون سعة وقد يكون فتنة[١].

٣ ـ تزكية النفس من أصول الرذائل:

وتتركز أصول الرذائل في أمرين: الشهوة والغضب. والمقصود بكونهما أصلاً للرذائل هو الإفراط وتجاوز الحدّ في استعمالهما.

«فالشهوة والغضب خلقاً لمصلحة ومنفعة، لكن المذموم هو العدوان فيهما»[٢].

والعدوان في الشهوة والغضب يفرز أمراضاً عديدة في القلب. وأهم هذه الأمراض هي:

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، جـ ٢٠، ص ٨٥ ـ ١٥٨.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مقدمة التفسير، مجلد ١٣، ص ٨٣.

المرض الأول، ـ الشهوة والعشق ـ: وهو إفراط زائد في المحبة. وهو مذموم لا في محبة الخالق ولا المخلوق. إذ إنه حب النفس لما يضرها، وقد يقترن به بغضها لما ينفعها، والعشق مرضٌ نفساني وإذا قوي أثَّر في البدن فصار مرضاً في الجسم والعقل[1].

ومن أمراض القلوب ـ الكبر والحسد ـ: وحقيقة الحسد كراهة حسن حال المحسود وهو نوعين: كراهة للنعمة مطلقاً وهذا هو الحسد المذموم، والثاني أن يكره تفوّق المحسود عليه وأن يحبَّ أن يكون مثله وهذا حسدٌ يُسمى الغبطة.

والنفوس لا تحسدُ من هو في تعب عظيم كالمجاهد والمعلم والعامل ولو كان يتنعم بالأكل والشراب والنكاح، ولكن الحسد يقع لما يحصل للغير من السؤدد والرياسة والجاه، ولذلك يُوجد بين أهل العلم الذين لهم أتباع من الحسد ما لا يوجد فيمن ليس كذلك.

وتزكية القلوب من الحسد ضروري لأن المؤمن إذا لم يكن في نفسه مزاحمة على شيء مما أؤتمن عليه كان أحقّ بالأمانة ممن يسعى في مزاحمته. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«ولهذا يؤتمن على الولاية الصغرى من يعرف أنه لا يزاحم على الكبرى، ويؤتمن على المال من يعرف أنه ليس له غرض في أخذ شيء منه، وإذا أؤتمن من في نفسه خيانة شبه بالذئب المؤتمن على الغنم فلا يقدر أن يؤدي الأمانة في ذلك لما في نفسه من الطلب لما أؤتمن عليه»[2].

والكبر والحسد هما السبب في اختلاف أهل الدين والعلم وتفرقهم. وهذا ما عناهُ القرآنُ بالبغي عند قوله تعالى: ﴿ وما تفرَّق الذين أوتوا الكتاب

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب علم السلوك، مجلد ١٠، ص ١٢٩.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الألوهية، جـ١، ص ١٤.

إلا من بعد ما جاءهم العلمُ بغياً بينهم ﴾، أي حسداً وكبراً.

جـ ـ تكامل الطريقة العلمية وطريقة الإرادة:

إن تطبيق كل من الطريقتين: الطريقة العلمية، وطريقة الإرادة يقتضي مراعاة أمرين: الأول، تكامل الطريقتين؛ والثاني، استرشاد كل طريقة بالمنهاج النبوي. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«من طلب علماً بلا إرادة، أو إرادة بلا علم فهو ضالّ، ومن طلب هذا وهذا بدون اتباع الرسول فيهما فهو ضالّ»[1].

والحكمة من الشرط الأول أنه يخشى على من ينفرد بـ «طريقة العلم» من ضعف العمل والتطبيق، ويخشى على من ينفرد بـ «طريقة الإرادة» من ضعف العلم.

ويمثل ابن تيمية لخطورة افتراق الطريقتين بما حدث لليهود والنصارى. فيذكر أن اليهود اقتصروا على «طريقة العلم» ولم يهتموا بـ «طريقة الإرادة» فصاروا أهل علم دون عمل، وظلّت «إرادتهم» فاسدة. أما النصارى فقد اقتصروا على «طريقة الإرادة» فصار فيهم عبادة وزهد ولكن دون علم، ولذلك أخطأ الطرفان[2].

أما حين تجتمع طريقة العلم وطريقة الإرادة وتكمل كل منهما الأخرى، فإن ثمرة هذا الاجتماع والتكامل ستكون إخراج طالب يتصف بالعلم والعمل سواء: بعلمه يفرق بين الحق والباطل، والفضيلة والرذيلة، وبعمله ـ أو بإرادته النبيلة ـ ينصر الحق والفضيلة ويحارب الباطل والرذيلة، وخير مثل لذلك هو ثمرات منهاج التربية النبوية التي أنتجت جيل الصحابة وتابعيهم، ولذلك كان هذا المنهاج جديراً بالاقتفاء والتطبيق.

أما الحكمة من الشرط الثاني فهي أن الطريقتين إذا لم تسترشد كل

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، جـ ١٩، ص ١٧٢.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٥٠١.

منهما بالسنة النبوية فقد يدخل على الطريقة العلمية ما ليس بعلم وما يتناقض مع روح العقيدة الإسلامية مثل العقائد ومناهج المعرفة التي دخلت على الفلاسفة المسلمين وأهل الكلام والتشيّع، وقد يدخل على طريقة الإرادة ما يفسد الإرادة ويتناقض مع روح التربية الإسلامية مثل استعمال الموسيقى والغناء والخلوات عند بعض المتصوفة والفلاسفة.

وكل هذا مفسد للطريقتين معطّل لهما عن تحقيق الأهداف التربوية السليمة التي تتطلع التربية الإسلامية لتحقيقها.

وهذا الذي يقرره ابن تيمية حول تكامل الطريقتين: الطريقة العلمية وطريقة الإرادة أصبح الآن مطلباً تربوياً عالمياً خاصة في أمريكا وأوروبا. ويشترك في الدعوة إليه والتحسر على فقدانه مئات الباحثين من كبار رجال التربية والاجتماع المعاصرين سواء على المستوى القاري أو الدولي.

يذكر - ماسلو - في بحثه «الثورة غير المرئية» أن نظم التربية المعاصرة قد فشلت في تحقيق الذات لدى الدارسين، وأن هذا الفشل أكثر ما يبدو في الجامعات المشهورة. ثم يخلص إلى القول أنه سيتردد في إرسال أبنائه إلى «الجامعات التي توصف بأنها ممتازة» كتردده في إرسالهم إلى «بيت دعارة».

ثم يضيف: «إن الناشئة يتطلعون إلى حقائق مؤكدة كتلك التي تقدمها الأديان والتقاليد الراسخة، ولكن أثر الأديان والتقاليد الآن تداعى. فليس الإلّه وحده هو الذي مات في ضمائر الناشئة، وإنما مات أيضاً ماركس، ومات فرويد، ومات دارون. وكل شخص في ضمائرهم أصبح ميتاً. وليس لديهم مصدر للقيم يتبعونه»[1].

كذلك جاء في التقرير الذي وضعته اللجنة الدولية التي كونتها اليونسكو

---

(١) Abraham H. Maslow. « The unnoticed Revolution » in **Education in A Dynamic Society.** edited by Dorothy Westby - Gibson (1972). pp. 60 - 64.

برئاسة ايدجار فور رئيس وزراء فرنسا الأسبق ووزير الثقافة ما يلي:

«آن الأوان للقيام بالتجديد في مجال التربية، فالتربية ـ اليوم ـ أصبحت موضوع جدال حاد، وبات لزاماً علينا جميعاً أن نعيدَ النظر في التربية ككل»[1]...

ويضيف التقرير المذكور:

«من الضروري أن يحقق الإنسان الجديد نوعاً من التوازن بين إمكانياته الفائقة في الفهم والإدراك وبين ما يجب أن يقابلها من الصفات المتعلقة بالطبع والعاطفة والأخلاق، ومعنى ذلك أن المعرفة ليست وحدها قوام الإنسان.. لا، ولا العمل أيضاً، بل لا بد للإنسان زيادة على المعرفة والعمل، أن يشعر بأنه يعيش في وئام مع نفسه ومع الآخرين»[2].

د ـ شروط يجب مراعاتها في تطبيق الطرق التربوية:

هناك مجموعة من الشروط والمبادىء التي دعا ابن تيمية إلى مراعاتها في التربية حتى يسير التعلّم في مساره الصحيح. وهذه الشروط هي:

١ ـ **مراعاة استعدادات المتعلم وطاقاته:** لقد أودع الله في كل إنسان «وسعاً» محدداً من الفهم والإرادة. وعلى التربية مراعاة هذا الوسع والانسجام مع حاجات الإنسان المتعلم وقدراته. والنظام التربوي الأمثل الذي يراعي هذا المبدأ هو نظام التربية الإسلامية ومنهاج السُّنة النبوية. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«والوسع: هو ما تسعه النفس فلا تضيق به ولا تعجز عنه، فالوسع فعل بمعنى مفعول كالجهد.

وهذا أيضاً كقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [سورة الحج ـ آية: ٧٨].

---

(١) إيدجار فور، تعلم فتكون، ترجمة د. حنفي بن عيسى. ص ٣٦.
(٢) إيدجار فور، نفس المصدر، ص ٣٧ ـ ٣٨.

وقوله: ﴿ يُريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ [سورة البقرة ـ آية: ١٨٥].

وقوله: ﴿ ما يُريد الله ليجعلَ عليكم من حرج ﴾ [سورة المائدة ـ آية: ٦].

والحرج: الضيق. فهو نفي أن يكون عليهم ضيق، أي ما يضيق عنهم، كما أخبر أنه لا يكلف النفس إلا ما تسعه، فلا بد أن يكون الإيجاب والتحريم مما تسعه النفس حتى يقدر الإنسان على فعله، ولا بد أن يكون المباح مما يسع الإنسان ولا يضيق عنه، حتى يكون للإنسان ما يسع الإنسان، ويحمل الإنسان ولا يضيق عنه من المباح»[1].

٢ ـ التدرج في التعلم: يجب مراعاة التدرج في التعلّم سواء أكان ميدانه ـ العلم ـ أو ـ الإرادة ـ، ذلك أن الإنسان لا يصل درجة النضج أو الكمال في كلا الميدانين دفعة واحدة وإنما يتدرج في ذلك حسب مراتب ومستويات ذكرها القرآن الكريم وأشارت إليها السُّنّة النبوية. ففي تربية الإرادة النبيلة يتطهر القلب تدريجياً ويمرُّ في مراحل ثلاث:

الأولى؛ عندما تكون النفس في أدنى مستوياتها حيث تكون خاضعة للشرّ والشهوات تمام الخضوع وليس لها أي موجّه أخلاقي، وفي هذه الحالة تسمى «النفس الأمارة بالسوء».

والمرحلة الثانية حين تبدأ النفس بالحياة وتذوق الخير والحق وتنفر من الشر والباطل والرذيلة. ففي هذه المرحلة يلوم القلب صاحبه لإهمال الواجبات الإلّهية ولارتكاب الأخطاء والانحرافات. وتسمى النفس في هذه المرحلة «النفس اللوامة».

وفي المرحلة الثالثة يطمئن القلب ويتحرر من شهواته الهابطة وتسمى

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة، جـ ١، ص ٢٧.

النفس في هذه المرحلة «النفس المطمئنة»[١].

وكذلك في «الطريقة العلمية» يمر العقل بمراحل: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين كما سيأتي تفصيل ذلك في موضعه.

٣ - **تكامل النظري والعملي**: ولا بد أن يراعي سير التربية النظرية والتربية العملية جنباً إلى جنب، لأن هذا المبدأ أساسي في منهاج التربية النبوية والسلف الصالح، فلقد اعتاد الصحابة أن يتعلموا عشر آيات فلا يتجاوزونها حتى يتعلموها ويعملوا بها. وبذلك تعلموا العلم والعمل سواء[٢].

وهذا التكامل بين النظري والعملي ينمي لدى المتعلم القدرات العقلية ويربي فيه الإرادة النبيلة، ويساعد على النضج والتكامل في الشخصية[٣]. وهو أسلوب يُخالف طريقة الفلاسفة الذين ظنوا أن المعرفة النظرية تمنح المتعلم سلوكاً كاملاً وشخصية متكاملة، وهكذا فإن الفلاسفة ضلّوا وأضلّوا، وقلّلوا من قيمة عبادة الله وأنزلوها إلى مستوى الرياضات التي تستهدف الترويح عن النفس[٤].

* * *

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، المنطق، جـ٩، ص ٢٩٤.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مقدمة التفسير، جـ١٣، ص ٣٣١.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ١٠، ص ١٧٣.
(٤) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الربوبية، جـ٢، ص ٩٤ - ٩٧.



الفصل السادس عشر

آداب العالم والمتعلم

يمكن تقسيم ما أورده ابن تيمية عن آداب العالم والمتعلم إلى قسمين: قسم يعكس أوضاع المعلمين والمتعلمين في زمانه، ويعالج المذهبية التي ضربت مؤسسات التعليم والتربية. وقسم لم يختلف كثيراً عما يقرره بقية المربين الإسلاميين. أما تفاصيل هذه الآداب فهي:

أ ـ آداب عامة للعالم المعلم:

١ ـ العلماء هم خلفاء النبي ﷺ، ومن خلالهم تستمر رسالته ويبقى منهجه. ولكن هذه المنزلة لا تصح إلّا لعالم يقتدي بالرسول ﷺ في كل شيء من تفاصيل حياته وسيرته وأخلاقه[1] لذلك يجب على المعلمين أن يكونوا متعاونين على البر والتقوى. وليس لأحد أن يعتدي على الآخر. ولا يؤذيه بقول أو فعل بغير حق.

٢ ـ على المعلمين أن يكونوا قدوة للتلاميذ في الصدق والتزام الأخلاق

(١) ابن تيمية، **رفع الملام**، الطبعة الثالثة (قطر: الدوحة ١٣٩٤/ ١٩٧٤) ص ٣.

والقيم الإسلامية ويحذر ابن تيمية من انتهاك فضيلة الصدق والإخلاص فيقول:

«وكذلك كذبهم في العلم من أعظم الظلم. وكذلك إظهارهم للمعاصي والبدع التي تمنع الثقة بأقوالهم وتصرف القلوب عن اتباعهم، وتقضي على متابعة الناس لهم فيها، هي من أعظم الظلم ويستحقون من الذم والعقوبة عليها ما لا يستحقه من أظهر الكذب والمعاصي والبدع من غيرهم. لأن إظهار غير العالم - وإن كان فيه نوع ضرر - فليس هو مثل العالم في الضرر الذي يمنع ظهور الحق ويُوجب ظهور الباطل»[١].

٣ - على المعلمين أن ينشروا علمهم بدون إهمال أو تهاون. فإن التهاون في نشر العلم كالتهاون في ترك الجهاد. والله يمقت من يخفي العلم أو يرخصه وينشد به عوض الدنيا، ويكره من يخفي شيئاً من العلم حتى لا يستعمل ضده في النقاش. إن المعلمين الصالحين هم أولئك الذين يعلمون ما لهم وما عليهم، بينما أهل الأهواء من المعلمين يعلمون فقط ما هو بصالحهم[٢].

٤ - يجب على المعلمين أن يتعاهدوا علومهم بالحفظ والزيادة وعدم النسيان «وكذلك أهل العلم الذين يحفظون على الأمة الكتاب والسنة صورة ومعنى. مع أن حفظ ذلك واجب على الأمة عموماً على الكفاية منهم، ومنه ما يجب على أعيانهم وهو علم العين، الذي يجب على المسلم في خاصة نفسه، لكن وجوب ذلك عيناً وكفاية على أهل العلم الذين رأسوا فيه، أو رزقوا عليه، أعظم من وجوبه على غيرهم، لأنه واجب بالشرع عموماً. وقد يتعين عليهم لقدرتهم عليه وعجز غيرهم. ويدخل في القدرة استعداد العقل، وسابقة الطلب، أو معرفة الطرق الموصلة إليه من الكتب المصنفة والعلماء

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، الفقه، مجلد ٢٨، ص ١٨٨.

(٢) M. Memon (Er), **Ibn Taymiya's Struggle Against Popular Religion,** (Paris: Mouton and Co. 1976) P. 97.

المتقدمين وسائر الأدلة المتعددة والتفرغ له عما يشغل به غيرهم.

ولهذا مضت السُّنة بأن الشروع في العلم والجهاد يلزم كالشروع في الحج. يعني أن ما حفظه من علم الدين وعلم الجهاد ليس له إضاعته. لقول النبي ﷺ: «من قرأ القرآن ثم نسيه لقي الله وهو أجذم» رواه أبو داود. وقال: «عرضت علي أعمال أمتي - حسنها وسيئها - فرأيت من مساوىء أعمالها: الرجل يؤتيه الله آية من القرآن، ثم ينام عنها حتى ينساها». وقال: «من تعلَّم الرمي ثم نسيه فليس منا» رواه مسلم.

فالمرصدون للعلم، عليهم للأمة حفظ علم الدين، وتبليغه. فإذا لم يبلغوهم علم الدين، أو ضيَّعوا حفظه، كان ذلك من أعظم الظلم للمسلمين»[1].

ب - آداب المتعلم:

يحدِّد ابن تيمية مجموعة من الآداب التي يجب أن يتحلَّى بها المتعلم وهذه الآداب هي:

١ - يجب على المتعلم أن يحسن نيته في التعليم وأن يقصد به وجه الله تعالى.

٢ - يجب على المتعلم أن يعرف حرمة أستاذه ويشكر إحسانه إليه، فإنه من لا يشكر الناس لا يشكر الله، ولا يجحد حقه ولا ينكر معروفه[2].

٣ - على المتعلم أن يقبل كل علم مهما كان مصدره. ولا يجوز أن يقيِّد نفسه إلى أستاذ واحد، لأن عقيدة الإسلام تلزم المتعلم على طلب الحقيقة دون تقيد بجماعة أو شخص سوى الاقتداء بالرسول ﷺ.

٤ - لا يجوز للمتعلم أن ينكر على المذاهب الأخرى أو ينظر إليهم

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، الفقه، مجلد ٢٨، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، الفقه، جـ ٢٨، ص ١٣ - ١٦.

باعتبارهم جهَّالاً وضالِّين. ولا يجوز له أن يعتقد أن العلم الصحيح والإرشاد مقتصر على جماعته. فالطريق الصحيح هو ما جاء به القرآن والسُّنَّة، وما قبله فهو الصواب وما تناقض معه هو الخطأ[١].

* * *

(١) Memon (Tr.) **Op. Cit**, pp. 95 - 97.

الفصل السابع عشر

التربية والتراث

عالج ابن تيمية التراث من وجهة نظر عالمية تناولت كل ما تركته الأمم والأجيال السابقة. ولذلك قسم التراث إلى ثلاثة أقسام: الأول: تراث أهل الكتاب، والثاني: القرآن والسُّنة وإجماع السلف الصالـح، والثالث: تراث الفقهاء والمفكرين الذين سبقوا عصر ابن تيمية.

أما القسم الأول: فهو في أصله حق جاءت به الرسل ولكن ليس لنا طريق موصلة إلى العلم به. ولذلك فيه الحق والباطل، ولقد التبس حقه بباطله. ولذلك قال ﷺ: «إذا حدَّثكم أهل الكتـاب فلا تصـدقوهم ولا تكذبوهم، فإما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه، وإمـا أن يحدثـوكم بحق فتكذبوه». فالموقف منه ـ إذن ـ أن يسمع ويروى منه ما يُوافق القرآن والسنة على سبيل الاستئناس والتأكيد، أما إثبات حكم على أساسه فلا يجوز.

والقسم الثاني: أي القرآن والسنة فهو حق لا باطل فيه، ويجب اتباعه ولا يجوز ترك شيء منه، وليس لأحد الخروج عن شيء مما فيه لأنه مبني على منهاج صحيح من العلم بالإسناد والعلم بالمتن. ويلحق به تراث السلف

الصالح من جيل الصحابة وتابعيهم باعتبارهم ثمار التطبيق النبوي والتربية والنبوية.

والقسم الثالث: يشتمل على ما انحدر من الأوائل من الفلاسفة اليونان وأمثالهم من الفرس والهنود وغيرهم، وما أنتجه العلماء والشيوخ في العصور التي تلت عصر السلف الصالح وسبقت عصر ابن تيمية. فهذا جملته تقليد وقياس وإلهام وظنون واجتهادات. وفيه الحق والباطل، وهو لا يقبل كله ولا يردّ كله. ولذلك ما يصح نقله ومتنه يقبل، وما لم يصح يردّ. ويلحق به العلوم العقلية والشرعية المتعلقة بالفروع، فما كان من العلوم العقلية حق فهو حق، ولكن أصحابه قد يخلطون اليقين بالظن. فيجب التفريق بين هذا وذاك[1].

ومع أن ابن تيمية قد تصدَّى لمناقشة الأقسام الثلاثة في أعماله العلمية المختلفة مثل مناقشته للقسم الأول في كتابه «الجواب الصحيح» إلَّا أن غرضنا هنا يتعلق بالقسمين الأخيرين اللذين يتعلقان بالتراث الإسلامي عامة.

لقد قام ابن تيمية باستنباط مقياس خاص لتمحيص التراث الإسلامي استخرجه من القرآن والسُّنة وأعمال السلف الصالح وهو ما عرف باسم ـ السلفية ـ والسلفية مشتقة من مصطلح «السلف» وهي عني لغوياً الأجداد الذين سلفوا. واصطلاحاً: الأجيال الثلاثة الأولى في الإسلام. ومن الناحية العقائدية تعني: أن فهم السلف من أصحاب الرسول ﷺ ومن تبعهم من التابعين وتابعيهم هو الفهم الصحيح للقرآن والسُّنة، وتطبيقهم هو التطبيق السليم لهذا الفهم، وهو المصدر الرئيسي للحياة الإسلامية بعد القرآن والسنة[2].

فالتصور الصحيح للعلم والعمل مأخوذ عن السلف من أصحاب رسول

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **أصول الفقه**، مجلد ١٩، ص ٥ ـ ٨.

(٢) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ ١، «الفرقان بين الحق والباطل» ص ١٨.

الله ﷺ. «وأما ما جاء عمن بعدهم فلا ينبغي أن يجعل أصلاً، وإن كان صاحبه معذوراً، بل مأجوراً لاجتهاد أو تقليد.

فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة. وكذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية على الإيمان والسنة والهدي الذي كان عليه محمد ﷺ وأصحابه فقد أصاب طريق النبوة وهذه طريقة أئمة الهدى»[1].

ولقد بلور ابن تيمية مفهوماً محدداً للسلفية التي استمرت بعده مقياساً للتفريق بين الحق والبدعة، ومقياساً للتفريق بين التزام السراط المستقيم في الحياة الإسلامية وبين الانحراف والضلال.

ولقد طبَّق ابن تيمية هذا المقياس في التربية والاقتصاد والأفكار السياسية والفقه وجميع ميادين الحياة، ولقد قدَّم ابن تيمية أربعة أسباب تجعل السلف جديرين بأن يكونوا النموذج الأمثل للحياة الإسلامية في كل ميدان، وفي كل زمان ومكان. أما هذه الأسباب فهي:

الأول: أن السلف هم أقرب الناس إلى عصر الرسول ﷺ، وكان لهم شرف صحبته ومشاهدة أعماله في تفاصيل الحياة الإسلامية.

والثاني: أن منهاجهم في العلم والعمل يتفق مع العقل الصحيح والوحي.

والثالث: أن السلف فهموا الإسلام فهماً ناصعاً لا تعكره تأثيرات الأديان والفلسفات الأخرى. ولقد كانوا يتذوقون بالسليقة ما ينسجم مع روح القرآن ويمقتون ما يتناقض معه ومع السنة[2].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، «العقيدة الحموية» ص ٢٠ ـ ٢١.

والرابع: هو منهاجهم الدقيق في البحث والفهم. وبسبب هذا المنهاج كانوا على اتفاق كامل مع القرآن ولم يقبلوا قطّ أية بدعة سواء بدت صحيحة أم خاطئة[1].

وانطلاقاً من هذا المقياس قام ابن تيمية بمسح تاريخي دقيق لتطور العلوم الإسلامية في ميادين العقيدة والسياسة والاقتصاد والتربية والتشريع والاجتماع إلى غير ذلك. ويمكن أن نلخص استعراضه التاريخي في هذا المجال كما يلي:

يرى ابن تيمية أن عامة «البدع» أو الانحرافات في ميادين العلوم الإسلامية إنما وقع في أواخر خلافة الراشدين بسبب الخلل الذي تسرب إلى استقامة ولاة الأمور. وولاة الأمور ـ عند ابن تيمية ـ نوعان: الذين يحكمون النفوس، والذين يحكمون الأموال. أو أهل الكتاب وأهل الحديد، أو العلماء والأمراء. ويستشهد ابن تيمية بالأثر القائل: «إن أخوف ما أخاف عليكم: زلة عالم، وجدال منافق، وأئمة مضلون» فالعالم يزل حين يخطىء الفهم والتطبيق، والمجادل المنافق هو الذي يتعلق بالمتشابه من القرآن كالفلاسفة والمتكلمين الذين يجادلون بآيات الله لا من أجل الاهتداء بها والاعتماد عليها، وإنما دفعاً للخصم. والأئمة المضلون هم الأمراء الذين يخالفون شريعة الإسلام.

فلما ذهبت دولة الخلفاء الراشدين وظهر النقص في الأمراء، ظهر النقص كذلك «في أهل العلم والدين وحدثت بدعتا الخوارج والرافضة، إذ هي متعلقة بالإمامة والخلافة وتوابع ذلك من الأعمال والأحكام الشرعية»[2].

ثم كانت الخطوة الثانية حين استشرى الخلاف السياسي وحدثت الفتن. فظهرت «بدعة القدرية والمرجئة» وهما تعليل وتبرير للمواقف التي اتخذها

---

(1) ابن تيمية، موافقة صريح المنقول، جـ ١، ص ١٥٣.

(2) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦.

الناس من الفتن الجارية فصار الكـلام في الطاعـة والمعصية، والمؤمن والفاسق ونحو ذلك دون أن يتكلموا في الله وصفاته حتى «شرع القرن الثالث». وفي هذه الفترة انقرض جيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وانقرضت معهم اتجاهات الفكر الإسلامي المستنير، وخرجت ولاية الأمر عن العرب، وبدأ عصر الترجمة وتأثير العقائد الغريبة من كتب الفرس والهند والروم. وهنا حدثت ثلاثة أشياء: «الرأي» و«الكلام» و«التصوف»[1]. وكان غالب أتباع هذه العلوم في الكوفة والبصرة حيث خطوط التماس بين العقيدة الإسلامية الصافية والعقائد المترجمة. فتأثر العلماء بكلا النـوعين ودخل الانحراف في هذه الأقطار إلى العلوم الجديدة بمحتوياتها ومناهجها إذ «كانوا يخلطون ذلك بأصول من الكتاب والسنة والآثار».

أما الأقطار البعيدة عن خطوط التماس مثل المدينة وبلاد الشام فقد ظلَّت متأثرة بالمنهج الإسلامي السني ولذلك نجا علماؤها ومن تتلمذوا فيها أو على رجالها من هذه الانحرافات من أمثال الشافعي وأحمد بن حنبل.

ثم كانت الخطوة الرابعة حين جرد المتأخرون من علماء «الكلام» و«التصوف» ما وضعه المتقدمون من الأصول الإسلامية. فلم يذكروا إلا الأصول المبتدعة وأعرضوا عن الكتاب والسنة، وجعلوهما إما فرعين، أو آمنوا بهما مجملاً أو خرج بهم الأمر إلى الزندقة[2].

ونتيجة لهذه التطورات انقسمت علوم الماضين التي انحدرت إلى عصر ابن تيمية إلى ثلاثة فروع رئيسية كالتالي:

فرع قام في أصوله على الكتاب والسنة ثم تطور ونما في الخط الصحيح وأفرز علوماً متعددة كعلوم الفقه والحديث وأعمال القلوب والقراءات والتفسير.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢) المصدر نفسه (علم السلوك)، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٧.

وفرع قام في أصوله على غير الكتاب والسنّة ثم نما وتطور وأفرز علوماً كعلوم القدرية والجبرية والزندقة، وبداية هذا الفرع منذ أواخر الخلفاء الراشدين.

وفرع ثالث بدأت أصوله إسلامية ثم وقع الانحراف في فروعه كعلوم التصوف والكلام والرأي، وأصل الخطأ في هذا الفرع أن أصحابه لم يحافظوا على نقاء أصوله وإنما تلا رواده جيل خلط هذه الأصول الإسلامية بأفكار غريبة وفدت من المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية والعقائد الفارسية والهندية القديمة. ومن أمثال من فعل هذا القشيري وأبو بكر الكلاباذي، ونفر من فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة والأحناف. ثم جاء آخرون فجردوا هذه الأصول مما كان مشتقاً من الكتاب والسنة واكتفوا بالأصول المبتدعة. وممن فعل ذلك أمثال ابن عربي، وابن سبعين، وابن سينا. ولقد استغلت الفئات المرتدة من سلالات أكاسرة الفرس والمشركين هذا التطور الأخير، ووجدت فيه قناعاً لأهدافها واتجاهاتها المعادية للإسلام، بينما كانت أهدافها الحقيقية هي تشويه عقائد المسلمين[1].

ومما رسخ هذا الخطأ أن الباحثين المتأخرين أغفلوا البحث في الأصول الأولى المشتقة من القرآن والسنة وأحلوا محلها الفروع التي تلتها، الأمر الذي حرم الدارسين من الوقوف على تطور نمو العلوم ومقارنة المفاهيم المتتالية واكتشاف مواطن الانحراف. ولقد أدى هذا إلى ظهور التقليد الأعمى في العقائد والمعرفة والعبادة فاتبع كل فرد مذهباً معيناً أو طريقة أو فرقة معينة مدفوعاً بحب الجاه أو المنزلة العائلية[2]. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«ثم المتقدمون الذين وضعوا طرق «الرأي» و«الكلام» و«التصوف»

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٨.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، جـ ٢٠، ص ١٥.

وغير ذلك: كان يخلطون ذلك بأصول من الكتاب والسنة والآثار، إذ العهد قريب. وأنوار الآثار النبوية بعد فيها ظهور، ولها برهان عظيم وإن كان عند بعض الناس قد اختلط نورها بظلمة غيرها.

فأما المتأخرون فكثير منهم جرد ما وضعه المتقدمون. مثل من صنف في «الكلام» من المتأخرين. فلم يذكر إلاَّ الأصول المبتدعة وأعرض عن الكتاب والسنة، ووزن ما جاء به الكتاب والسنة على رأي متبوعه ككثير من أتباع أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وكذلك من صنّف في «التصوف» و«الزهد» جعل الأصل ما روي عن متأخري الزهاد، وأعرض عن طريق الصحابة والتابعين كما فعل صاحب «الرسالة» أبو القاسم القشيري وأبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي وابن خميس الموصلي في «مناقب الأبرار»[1].

ويعلق ابن تيمية على هذه التطورات التي أصابت العلوم الإسلامية فيذكر أنه كان من الأفضل للباحثين أن يستقصوا آراء المتقدمين والمتأخرين لأن «معرفة الأشياء ومبادئها، ومعرفة الدين وأصله، وأصل ما تولد فيه من أعظم العلوم نفعاً. إذ المرء ما لم يحط علماً بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حسكة»[2].

وفي ضوء هذا المسح التاريخي للتراث والتمييز بين كل من منهج السلف ومنهج الخلف دخل ابن تيمية في مناقشة مفصلة مع علماء التفسير والحديث ومذاهب الفقه والكلام والتصوف والفلسفة ثم خلص إلى النتائج التالية:

١ ـ من السخف أن نظن أن نظر الأجيال المتأخرة في علوم الدين

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٥٤ ـ ٣٦٨.

أعمق وأدق من جيل أصحاب النبي ﷺ والسلف الصالح. فالسلف رضوان الله عليهم مثلوا العقائد الإسلامية أحسن تمثيل. وأقاموا حياتهم في التشريع والسياسة والتربية والاقتصاد والثقافة وغير ذلك على أسس صلبة سليمة مشتقة من القرآن والسنة.

٢ ـ إن الأجيال المتأخرة من المسلمين الذين جاؤوا بعد عصر السلف كانوا متأثرين بالعقائد والفلسفات القديمة في البلاد المفتوحة مثل سوريا والعراق وفارس حيث حدثت كثير من البدع التي شوهت نقاء التصور الإسلامي وصار من الضروري أن يستعيد المسلمون منهاج السلف[١].

٣ ـ إن معرفة منهاج السلف في الإجماع والاختلاف في العلم خير وأنفع من معرفة إجماع غيرهم ونزاعهم. واجتهاد السابقين أرقى وأنقى من اجتهاد المتأخرين لأن الأصول التي اعتمدها المتأخرون مبتدعة لا تنبثق من القرآن والسنة. ولذلك كانت علوم المتقدمين أنفع من علوم المتأخرين[٢].

ويفصل ابن تيمية في آثار النقص الذي أصاب علوم المتأخرين ومنهجهم فيذكر أن المسلمين في عهد السلف كانوا مستمسكين بالقرآن الكريم ـ علماً وعملاً ـ وحين وقع الانحراف في الأمة اتخذ الناس من القرآن موقفاً منحرفاً وانقسموا في ذلك إلى أربع فرق:

الفرقة الأولى: قوم تركوا التعلم من القرآن والنظر فيه وانصرفوا إلى غيره من كلام الصابئة أو اليهود أو الفلاسفة وهم منحرفة المتكلمين.

والفرقة الثانية: قوم أقاموا حروفه وحفظوه وتلوه من غير فقه فيه ولا فهم لمعانيه، ولا معرفة للمقالات التي تخالفه. وهؤلاء هم ظاهرية القراء والمحدثين ونحوهم.

---

(١) ابن تيمية، **المصدر نفسه والصفحات**.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، مقدمة التفسير**، جـ١٣، ص ٢٤ ـ ٢٥.

والفرقة الثالثة: قوم تركوا استماع القلوب له إلى سماع أصوات من الشعر وهم منحرفة المتصوفة والمتفقرة.

والفرقة الرابعة: قوم يصوتون به ويسمعون قراءته من غير عمل ولا ذوق لمعانيه «وهم ظاهرية العباد والمتطوعة والمتقرئة». ومثلهم صاحب عبادة ظاهرة معه استماع ظاهر القرآن وتلاوته، أو صاحب علم ظاهر معه حفظ القرآن أو تفسير حروفه من غريبه وإعرابه وأسباب نزوله ونحو ذلك. ويوجز ابن تيمية آثار هذا الانحراف في جميع هذه الفرق الأربع فيقول:

«فهذه الأقسام الأربعة الذين وقفوا مع ظاهر العلم والعمل المشروعين، والذين خاضوا في باطن العلم والعمل لكن غير المشروعين جاء التفريط والاعتداء منهم. ولهذا وقع بينهم من التعادي. فالأولون يرمون الآخرين بالبدعة والضلالة وقد صدقوا. والآخرون ينسبون الأولين إلى الجهالة والعجز وقد صدقوا. ثم يكون مع بعض الأولين كثير من العلم والعمل المشروع كما قد يكون مع بعض الآخرين كثير من العلم الباطن والحال الكامن»[1].

والمنهج السلفي يخالف مناهج هذه الفرق، وهو لا يعني الاقتصار على محتوى تراث السلف وعلومهم التي وضعوها فقط، وإنما هو أسلوبهم في الفهم والتفكير، وطريقتهم في التفاعل مع القضايا الاجتماعية، ومنهاجهم في البحث والدراسة والتصور. وهو استرشاد بفلسفة التربية التي فهموها من القرآن والسنة. ولا ضير بعد اقتفاء هذا المنهج من امتداد المعرفة وزيادة محتوياتها وابتكار الجديد منها:

«فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة. وكذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية من الإيمان والسنة والهدي الذي كان عليه محمد ﷺ

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، مقدمة التفسير، جـ١٣، ص ٣٧٦ - ٣٧٨.

وأصحابه فقد أصاب طريق النبوة، وهذه طريقة أئمة الهدى»[1].

٤ ـ انتقد منهج المتأخرين في الفهم لأنه قام على الاستظهار والتقليد بدل إعمال العقل والتفكير في آيات الله وفي أحاديث الرسول ﷺ. ولقد أولى ابن تيمية الفهم العميق عناية كبيرة، وأبرز ضرورته للوقوف على معاني القرآن الكريم لأنه بدون هذا الفهم يحتكم العالم إلى الظنون، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلاَّ أمانيّ وإن هم إلاَّ يظنون﴾[2] فالأميون هنا هم الذين يتلون القرآن بلا فهم ولا دراية. وقوله تعالى: ﴿إلاَّ أمانيّ﴾ أي تلاوة بلا فهم. ولذلك قال تعالى: ﴿لا يعلمون الكتاب﴾ ولم يقل: لا يتلون[3]. وسوء الفهم هذا هو الذي جعل الخوارج يخرجون ببدعة تكفير المسلمين[4]. وصحة الفهم وصواب المنهج هو الذي ميز منهج السلف من أهل القرون الثلاثة الأولى وجعل علومهم أنفع، وخطأهم أخف، وصوابهم أكثر مما اعتمده بعدهم الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة وغيرهم[5].

ولا يفهم مما تقدم أن ابن تيمية يقصر القدرة على الفهم والابتكار على المتقدمين دون المتأخرين باعتبار عامل الزمن، وإنما باعتبار صواب المنهج الذي اعتمده كل فريق، لذلك ناقش موضوع التفاضل بين المتقدمين والمتأخرين فذكر أنه لا يمكن أن نقرر قاعدة عامة في ذلك لأن الفضل يكون تارة في المتقدمين وتارة يكون في المتأخرين. ولكن في الغالب يتفوق المتأخرون على المتقدمين في العلوم الطبيعية والعقلية لأنها علوم تعتمد على نمو الخبرة الإنسانية وتراكم المعرفة واستمرار البحث والدراسة، بينما يتفوق

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.
(٢) سورة البقرة ـ آية: ٧٨.
(٣) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب التفسير**، جـ ١٧، ص ٤٣٢.
(٤) ابن تيمية، **الفتاوى، مقدمة التفسير**، جـ ١٣، ص ٣٠ ـ ٣١.
(٥) ابن تيمية، **الفتاوى، المصدر نفسه**، ص ٢٨ ـ ٦١.

المتقدمون على المتأخرين في الفضائل والأخلاق الدينية المتعلقة باتباع الأنبياء لأنهم أقرب إلى عهد النبوة وأقرب إلى تأثيرها[1].

٥ ـ لم يعترض ابن تيمية على ظهور العلوم المتأخرة كالتصوف والكلام وإنما اعترض على أولئك الذين انحرفوا بها وأقاموها على أصول غير إسلامية[2]. فهو في نقده للصوفية يفرق بين شيوخ التصوف الذين أقاموا التصوف على أصول من القرآن والسنة من المتقدمين وبين المتأخرين الذين انحرفوا بهذا العلم وربطوه بالمصادر اليونانية والأعجمية، وهو معجب بالأوائل أمثال الفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، والجنيد ومن سار مسيرتهم بعدهم من أمثال عبد القادر الكيلاني، وعدي بن مسافر، وأبي مدين المغربي لأنهم قيدوا علومهم بالقرآن والسنة.

ويمضي ابن تيمية في استعراض مسيرة العلوم المذكورة فيقرر أنه خلف هؤلاء المتقدمين أجيال «لم يتحروا متابعتهم وسلوك سبيلهم، ولا لهم خبرة بأقوالهم وأفعالهم. بل هم في كثير مما يتكلمون به في العلم ويعملون به لا يعرفون طريق الصحابة والتابعين في ذلك من أهل الكلام والرأي والزهد والتصوف. فهؤلاء تجد عمدتهم في كثير من الأمور المهمة في الدين إنما هو عما يظنونه من الإجماع وهم لا يعرفون في ذلك أقوال السلف البتة، أو عرفوا بعضها ولم يعرفوا سائرها. فتارة يحلون الإجماع ولا يعلمون إلا قولهم وقول من ينازعهم من الطوائف المتأخرين طائفة أو طائفتين أو ثلاث. وتارة عرفوا أقوال بعض السلف. والأول كثير في مسائل أصول الدين وفروعه، كما تجد كتب أهل الكلام مشحونة بذلك يحلون إجماعاً ونزاعاً ولا يعرفون ما قال في ذلك السلف البتة»[3].

ويمضي ابن تيمية في ذلك النقاش الطويل حتى ينتهي إلى تلخيص

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب التصوف**، جـ ١١، ص ٣٦٦ ـ ٣٧٠.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٣) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ ١ (بيروت: دار التراث العربي، بلا) ص ٨ ـ ١٩.

أسباب اعتراضه على العلوم التي أوجدها المتأخرون فيقول:

«والصوفية بنوا أمرهم على الإرادة ولا بد منها، لكن بشرط أن تكون إرادة عبادة الله وحده بما أمر».

والمتكلمون بنوا أمرهم على النظر المقتضي للعلم ولا بد منه. لكن بشرط أن يكون علماً بما أخبر به الرسول، والنظر في الأدلة التي دل بها الرسول هي آيات الله ولا بد من هذا وهذا.

ومن طلب علماً بلا إرادة أو إرادة بلا علم فهو ضال، ومن طلب هذا وهذا بدون اتباع الرسول فيهما فهو ضال. بل كمن قال من السلف الدين والإيمان قول وعمل، وأتباع السنة وأهل الفقه في الأعمال الظاهرة يتكلمون في العبادات الظاهرة، وأهل التصوف والزهد يتكلمون في قصد الإنسان وإرادته، وأهل النظر والكلام، وأهل العقائد من أهل الحديث وغيرهم يتكلمون في العلم والمعرفة والتصديق الذي هو أصل الإرادة ويقولون: العبادة لا بد فيها من القصد، والقصد لا يصح إلا بعد العلم بالمقصود المعبود، وهذا صحيح، فلا بد من معرفة المعبود وما يعبد به. فالضالون من المشركين والنصارى وأشباههم لهم عبادات وزهادات، لكن لغير الله أو بغير ما أمر الله. وإنما القصد والإرادة النافعة هو إرادة عبادة الله وحده، وهو إنما يعبد بما شرع لا بالبدع.

وعلى هذين الأصلين يدور دين الإسلام، على أن يعبد الله وحده وأن يعبد بما شرع ولا يعبد بالبدع. وأما العلم والمعرفة والتصوف فمدارها على أن يعرف ما أخبر به الرسول، ويعرف أن ما أخبر به حق إما لعلمنا بأنه لا يقول إلا حقاً، وهذا تصديق عام، وإما لعلمنا بأن ذلك الخبر حق بما أظهر الله من آيات صدقه، فإنه أنزل الكتاب والميزان وأرى الناس آية في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أن القرآن حق»[1].

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ ١، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

٦ ـ دعا ابن تيمية إلى مراجعة التراث في ضوء أمرين: الأول، معرفة معاني الكتاب والسنة. والثاني؛ معرفة معاني الألفاظ التي صيغت فيها أفكار التراث حتى تسهل المقارنة بين معاني القرآن والسنة في هذا الأمر، وهذا أمر دعا إليه سبحانه وتعالى عند قوله: ﴿ وما اختلفتم في شيء فحكمه إلى الله ﴾ [الشورى ـ آية: ١٠] وعند قوله كذلك: ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾ [النساء ـ آية: ٥٩][١].

* * *

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ ١، ص ٧٥.



الفصل الثامن عشر

الانفتاح على خبرات الآخرين

في الوقت الذي دعا ابن تيمية إلى المحافظة على الطابع المميز للثقافة الإسلامية، فإنه شدد على الانفتاح على علوم الآخرين وندد بالتعصب والجمود اللذين شاعا في عصره وحشد لذلك معارفه الشرعية والعقلية وقدراته الذهنية لأن أعلم العباد هو الذي يطلب علم الناس إلى علمه ليجد كلمة تدله على هدى أو ترده عن ردى[1]. ولم يمنع ابن تيمية انتقاده لطوائف الصوفية وأهل الرواية والمتكلمين من الدعوة إلى الانفتاح على علومهم من ذلك قوله: «فالذي جمعه ـ الشيخ أبو عبد الرحمن ـ ونحوه في «تاريخ أهل الصفة» وأخبار زهاد السلف، وطبقات الصوفية، يستفاد منه فوائد جليلة، ويجتنب ما فيه من الروايات الباطلة، ويتوقف فيما فيه من الروايات الضعيفة.

وهكذا كثير من أهل الروايات، ومن أهل الآراء والأذواق، من الفقهاء والزهاد والمتكلمين وغيرهم، يوجد فيما يأثرونه عمن قبلهم وفيما يذكرونه معتقدين له شيء كثير، وأمر عظيم من الهدى ودين الحق الذي بعث الله به

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٨٥.

رسوله. ويوجد أحياناً عندهم من جنس الروايات الباطلة أو الضعيفة، ومن جنس الآراء والأذواق الفاسدة أو المحتملة شيء كثير»[1].

وأجاز ترجمة أفكار غير المسلمين ليعلم ما عندهم، وينتفع به في مخاطبتهم ومناظرتهم كما كان يفعل عبدالله بن سلام، وسلمان الفارسي وكعب الأحبار، وزيد بن ثابت وغيرهم ممن كانوا يترجمون ما في لغاتهم الأولى ليستشهدوا به على موافقة ما جاء به الرسول وليكون حجة عليهم وعلى غيرهم. ودعا إلى نقل علوم الآخرين في مسائل الطب والحساب وغير ذلك من العلوم ما دام الهدف هو الانتفاع بها لصالح الإسلام والمسلمين[2].

ولقد حذر ابن تيمية من خطورة الانغلاق عن علوم الآخرين والانكفاء على علوم الشريعة وحدها واستشهد بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما قال: «إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية». وشرح ذلك بقوله: «إن من عرف الشر وذاقه، ثم عرف الخير وذاقه، فقد تكون معرفته بالخير ومحبته له، ومعرفته بالشر وبغضه له أكمل ممن لم يعرف الخير والشر ويذقهما كما ذاقهما. بل من لم يعرف إلا الخير فقد يأتيه الشر فلا يعرف أنه شر، فإما أن يقع فيه، وإما أن لا ينكره كما أنكره الذي عرفه». ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية». وهو كما قال عمر، فإن كمال الإسلام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتمام ذلك بالجهاد في سبيل الله. ومن نشأ في المعروف لم يعرف غيره فقد لا يكون عنده من العلم بالمنكر وضرره ما عند من علمه، ولا يكون عنده من الجهاد ما عند الخبير به، ولهذا يوجد عند الخبير بالشر وأسبابه ـ إذا كان

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب التصوف، جـ ١١، ص ٤٣.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب مفصل الاعتقاد، جـ ٤، ص ١٠٩ ـ ١١٥.

حسن القصد عنده ـ من الاحتراز عنه ومنع أهله والجهاد لهم ما ليس عند غيره.

ولهذا كان الصحابة رضي الله عنهم أعظم إيماناً وجهاداً ممن بعدهم لكمال معرفتهم بالخير والشر، وكمال محبتهم للخير وبغضهم للشر، لما علموه من حسن حال الإسلام والإيمان والعمل الصالح، وقبح حال الكفر والمعاصي. ولهذا من ذاق الفقر والمرض والخوف كان أحرص على الغنى والصحة والأمن ممن لم يذق ذلك.

وإن من الناس من يحصل له بذوقه الشر من المعرفة به والنفور عنه، والمحبة للخير إذا ذاقه ما لا يحصل لبعض الناس. مثل من كان مشركاً أو يهودياً أو نصرانياً، وقد عرف ما في الكفر من الشبهات والأقوال الفاسدة والظلمة والشر، ثم شرح الله صدره للإسلام، وعرفه محاسن الإسلام، فإنه قد يكون أرغب فيه، وأكره للكفر من بعض من لم يعرف حقيقة الكفر والإسلام، بل هو معرض عن بعض حقيقة هذا وحقيقة هذا، أو مقلد في مدح هذا وذم هذا»[1].

وندد بالتعصب ونهى عنه مهما كانت مكانة المتعصب له من المذاهب والعلماء. وحذر أن يجعل المتعلم أو العالم منهج المدرسة أو طريقة الجماعة التي ينتمي إليها هما المقياس في الحكم على مناهج الآخرين وأفكارهم. ولقد أوضح ذلك بقوله:

«وإذا تفقه الرجل وتأدب بطريقة قوم من المؤمنين مثل: اتباع الأئمة والمشايخ، فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم المعيار، فيوالي من وافقهم ويعادي من خالفهم. فينبغي للإنسان أن يعود نفسه التفقه الباطن في قلبه والعمل به فهذا زاجر. وكمائن القلوب تظهر عند المحن. وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة أو يعتقدها لكونها قول أصحابه، ولا يناجز عليها، بل

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢.

لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله، أو أخبر الله به ورسوله، لكون ذلك طاعة الله ورسوله»[1].

وأخيراً لا بد أن نلاحظ أن ابن تيمية في دعوته للتفاعل مع الثقافات والأفكار الأخرى لا يسمح للمسلمين بفتح الأبواب والنوافذ على مصاريعها لأي تيار غريب، وإنما الواجب أن يجري ذلك من خلال المختصين المسلمين الذين يتلقون الأفكار والعقائد والثقافات الوافدة من خارج ثم يدرسونها ويحللونها ويهضمونها ويسمحون لما يتلاءم مع روح الإسلام منها أن يسري في مجاري التغذية الثقافية والفكرية ثم يرمون خارجاً بالبقايا الضارة[2].

* * *

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، جـ ٢٠، ص ٨.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، جـ ٤، ص ١٠٩ ـ ١١٥.

الفصل التاسع عشر

منهج المعرفة

أعطى ابن تيمية - منهج المعرفة - الكثير من اهتماماته وناقش جوانبه في مواقع كثيرة من مؤلفاته خاصة كتاب - **درء تعارض العقل والنقل** - الذي نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود في أحد عشر مجلداً.

والواقع أن تسرب الخلل والاضطراب إلى - منهج المعرفة - كان أهم مظاهر الأزمة الفكرية والتربوية التي نزلت بالفكر الإسلامي في أعقاب الانقسام والتمزق الذي أصاب التصور الإسلامي - ابتداء من القرن الرابع الهجري - وأفرز المذاهب والفرق والطرق والشيع. فمضت هذه كلها تتراشق بأجزاء منهج المعرفة الإسلامي وتضع كل جزء في مواجهة الآخر وترقع فجوات ما لديها من خارج، بل إن الفرقة الواحدة كثيراً ما اختلف أتباعها حول مظاهر الجزء الذي شايعوه وزعموا أنه الأداة الوحيدة للوصول إلى المعرفة الصحيحة كما حدث للفلاسفة الذين وضعوا العقل في مواجهة الوحي - أو النقل كما يسميه ابن تيمية - حين اختلفوا حول ما هو معقول، وكما فعل أنصار الإلهام حول ماهية الإلهام[1].

(١) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ١، ص ٤ - ١٣.

وانعكس ذلك على الواقع الثقافي والعقائدي في المجتمع الإسلامي وفرّق المسلمين إلى شيع وطرائق متناحرة متنابذة.

جاء ابن تيمية والأزمة على أشدها، وأسوأ آثارها. فأعطى لها من تفكيره وعلمه وآثاره الشيء الكثير مستهدفاً في ذلك كله إرجاع العقل المسلم إلى سلامته وأصالته التي كان عليهما في عصر السلف وتمكينه من التوجه الصائب نحو المعرفة وتطبيقها.

استمد ابن تيمية ـ منهج المعرفة ـ من القرآن الكريم. وأطلق عليه أكثر من مصطلح، فهو يسميه أحياناً «الطريقة القرآنية»، وأحياناً أخرى يسميه «الدلالة الشرعية»، وأحياناً يسميه «طرق العلم»، وغاية هذا المنهج ومحصلته النهائية هي ـ العلم بالله ـ وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«فلو كان كمال النفس في مجرد العلم فليس هو أي علم كان بأي معلوم كان. بل هو العلم الذي لا بد منه: العلم بالله»[(١)].

ويقوم هذا المنهج على ثلاث دعائم هي: الوحي، والعقل، والحس. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر. فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يعلم بخير الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

وهذا التقسيم يجب الإقرار به. وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوات الأنبياء، وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر. وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم، ونفس النبوة تتضمن الخبر. فإن النبوة مشتقة من «الإنباء» وهو الإخبار بالمغيب. فالنبي يخبر بالمغيب ويخبرنا بالغيب، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر: فلا

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٣، ص ٢٧٥.

يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء هو منتف، فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفي العام. ويمتنع أن يقول القائل: كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم. ولهذا كان أكمل الأمم علماً المقرّون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية. فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق»[1].

فالعقل شرط في المعرفة والإيقان، وكمال الأعمال وصلاحها. وهو ليس جوهراً مستقلاً ـ كما زعم الفلاسفة ـ وإنما هو قوة في القلب مثله مثل قوة البصر في العين، ولكمال قوة العقل لا بد من سلامة القلب تماماً كالبصر الذي يقوى بسلامة العين ويضعف أو ينطفىء بضعفها أو انطفائها.

وكذلك لا بد للعقل السليم من الاتصال بنور الوحي. فإذا اتصل بنور الوحي أو القرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس أو الضوء. وإن انفرد العقل بنفسه لم يبصر الأمور كما هو الحال في العين إذا انفردت في الظلمة فإنها لا تبصر الأشياء. وإن عُزل العقل بالكلية ـ كما يفعل كثير من المتصوفة ـ كانت الأقوال والأفعال أموراً حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما يحصل للبهيمة[2].

والحس شرط كذلك في المعرفة واليقين وهو نوعان: الحس الظاهر وبه يدرك الإنسان الأعيان الظاهرة فيراها ويسمعها ويلمسها.

وحس باطن يحس به ما يجول في باطنه من اللذة والألم، والحب والبغض والفرح والحزن، والقوة والضعف وغير ذلك.

ولكن الحس لا يقتصر على ـ البدن ـ وإنما هناك حس تقوم به الروح، حيث تحس بأشياء لا يحس بها البدن. ومثال ذلك ما يحسه الناس في النوم ـ أي الأحلام ـ.

---

(١) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ١، ص ١٧٨.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف**، جـ ٣، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

وللروح حس بعد الموت حيث تكون أقوى تجرداً فترى وتحس أموراً لا تراها في الدنيا ولا تحس بها.

ومن الناس من يحصل له نوع من الحس لا يحصل لغيره. كأن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعونه كرؤية الملائكة والجن وسماع كلامهم[1].

والإحساس قد يجري بلا واسطة كرؤية الشمس والقمر والكواكب بالعين المجردة، وقد يجري بواسطة كاستعمال المرآة والعدسات والماء وغير ذلك[2].

ولا بد من الانتباه إلى أن الغلط يعتري كل من الحس والعقل، وأن بعض الأحاسيس والعقـول قد تدرك أشياء بينما لا يدركها الحس والعقل المقابل عند آخرين غيرهم، وقد ينتهي البعض إلى إنكار أشياء وإلى الكفر بها بينما يؤمن بها البعض الآخر وذلك تبعاً لحالة الحس أو العقل من حيث الغلط أو الصواب[3]. لذلك لا بد من تعاون الوحي مع الاثنين.

والكيفية التي يتعاون فيها كل من الوحي والعقل والحس للوصول إلى المعرفة اليقينية كالتالي:

أولاً: يقدم الوحي ـ أو القرآن ـ «الخبر الصادق» الذي تتضمنه الآية القرآنية. و«الخبر الصادق» يقابل فـرضية البحث في العلوم التجـريبية. ويطلب إلى العقل أن يتدبر هذا الخبر بإمعان دقيق.

ثانياً: وليتحقق المتعلم من صدق الدلالة أو البرهان أو المعجزة التي جاء بها «الخبر الصادق» يطلب إليه أن يتدبر بعقله وحسه هذا البرهان أو الدلالة

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٦، ص ١٠٨.
(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٨، ص ٤٠.
(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٦، ص ٢٨٦.

في مختبر الحياة الذي يطلق عليه القرآن ـ اسم الآفاق والأنفس ـ. وهو مختبر من الآيات والشواهد الكونية وظواهر الحياة الملموسة التي أشار إليها «الخبر الصادق». وعلى المتعلم أن يدرس كل ما يتعلق بالموضوع الذي قدمه «الخبر الصادق» ويستعمل في ذلك قواه الثلاثة: العقل والسمع والبصر ثم يقارن النتائج التي توصل إليها في مختبر الآفاق والأنفس بالمعلومات التي قدمها «الخبر الصادق». وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«فبيّن سبحانه أنه يُري الآيات المشهودة ليبين صدق الآيات المسموعة. مع أن شهادته بالآيات المسموعة كافية لأنه سبحانه لم يدل عباده بمجرد الخبر».

«وأما الآيات المشهودة، وما يعلم بالتواتر من عقوبات مكذبي الرسل ومن عصاهم، ومن نصر الرسل وأتباعهم على الوجه الذي وقع، وما علم من إكرام الله تعالى لأهل طاعته وجعل العاقبة لهم، وانتقامه من أهل معصيته وجعل الدائرة عليهم: فيه عبرة تبين أمره ونهيه، ووعده ووعيده، وغير ذلك مما يوافق القرآن»[1].

وفي مكان آخر يتحدث ابن تيمية عن منهج المعرفة القرآني ويسميه «الدلالة الشرعية» فيقول:

«ودلالة القرآن على الأمور نوعان:

أحدهما: «خبر الله الصادق». فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب، فهذه دلالة شرعية عقلية. فهي «شرعية» لأن الشرع دل عليها

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ٣، ص ٣٢٧ ـ ٣٣٢.

وأرشد إليها، و «عقلية» لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر.

وإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية، صار مدلولاً عليه بخبره. ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى «الدلالة الشرعية»[١].

وفي هذا المنهج لا بد من تكامل عمل العقل والسمع والبصر إضافة إلى الاهتداء بخبر الوحي. ويشدد ابن تيمية على تكامل الأدوات الثلاثة مستهدفاً عدم تبديد الطاقة العقلية في خيالات وتصورات لا مدلول لها في عالم الوجود. وبذلك سبق ابن تيمية فلاسفة المنهج الديكارتي أو فلاسفة العلم الحديث الذين دعوا إلى النزول من عالم الميتافيزيقا إلى عالم الواقع. وابن تيمية صريح في دعوته وهو يستمدها من الأصول القرآنية والأحاديث النبوية التي وجهت العقل للتفكير في «خلق» الله بدل من التفكير في «ذاته». ومن أقوال ابن تيمية في هذا المجال ما يلي:

«إنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة. ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعاً وعطشاً، وشبعاً ورياً، وحباً وبغضاً، ولذة وألماً، ورضى وسخطاً، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا.

وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد: حياة وقدرة، وعلماً وكلاماً، لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك، وكذلك لو لم نشهد

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، الاسمات والصفات، جـ٦، ص ٧١ ـ ٧٢.

موجوداً، لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء. فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهذا خاصة العقل.

ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسه، ولم نعلم أموراً عامة ولا أموراً غائبة عن أحاسيسنا الظاهرة والباطنة، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته.

ثم إن الله تعالى أخبرنا بما وعدنا به في الدار الآخرة من النعيم والعذاب، وأخبرنا بما يؤكل ويشرب وينكح ويفرش وغير ذلك، فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا، لم نفهم ما وعدنا به»[1].

بهذا التقرير يطرح ابن تيمية ـ أثر الخبرة ـ في المعرفة والتعلم في إطار أوسع مما طرحه فلاسفة التربية المعاصرون من أمثال ديوي الذي اعتبر مكتشف «الخبرة التعليمية». ومع ذلك فمن الحق أن نقول أن هذا الذي طرحه ابن تيمية لم يفهم من قبل معاصريه أو من تأثروا به، ولم يستفيدوا منه الاستفادة المطلوبة في ربط المحتويات النظرية بالتطبيقات العملية واستغلال الخبرات التعليمية.

وإذا أحسن الباحثون تطبيق منهج المعرفة المشار إليه تأكد «الخبر» الذي جاء به الوحي وظهر صدقه وبلغ درجة اليقين. واليقين الحاصل يمر بثلاث درجات:

الأولى: علم اليقين؛ وهو ما علمه الباحث بالسماع والقياس والنظر.

والثانية: عين اليقين؛ وهو ما شاهده الباحث وعاينه بالبصر. وإلى هذه الدرجة أشار ﷺ بقوله: ليس المخبر كالمعاين.

والثالثة: حق اليقين، وهو ما علمه الباحث وعمله، ووجده وذاقه

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، الأسماء والصفات**، جـ ٥، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

وعرفه. وإلى هذه الدرجة أشار ﷺ بقوله: ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان. من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن يكره أن يرجع إلى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار[1].

لذلك لا بد من الاستمرار بالبحث والتعلم حتى يرسخ المتعلم في اليقين، «واليقين هو طمأنينة القلب واستقرار العلم فيه. وهو ضد الريب والاضطراب. وعن اليقين ينتج أمران: «علم القلب، وعمل القلب»، فإن المتعلم قد يعلم علماً جازماً بأمر، ومع هذا فيكون في قلبه اضطراب واختلاج في العمل الذي يقتضيه ذلك العلم، والسبب هو عدم العلم التام[2].

وبناءً على ذلك كله عرف ابن تيمية العلم فقال:

«العلم هو النقل المصدق، والبحث المحقق، وهو ما قام عليه الدليل، والنافع ما جاء به الرسول.

وقد يكون علم من غير الرسول، لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة.

وأما الأمور «الإلٓهية والمعارف الدينية» فهذه العلم فيها مأخذه عن الرسول. فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها. فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود. ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه نقص أو فساد، وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما لرغبة أو لرهبة أو لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان كما عرفه الجنان.

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، كتاب السلوك، جـ ١٠، ص ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، مجمل اعتقاد السلف، جـ ٣، ص ٣٢٩.

وبيان الرسول على وجهين: تارة يبين «الأدلة العقلية» الدالة عليها. والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلّهية والمطالب الدينية.

وتارة يخبر بها خبراً مجرداً لما قد أقامه من الآيات البينات، والأدلة التي بها يعلم أنه رسول الله كثيرة متنوعة، وهي أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل، وهي أيضاً شرعية سمعية، لكن الرسول بينها ودل عليها وأرشد إليها»[1].

أما عن مادة العلم وموضوعه أو محتويات «الخبر الصادق» أو «الآية» فهي تتناسق مع هذا المنهج التجريبي في المعرفة. فالمنهج ـ كما قلنا ـ منهج تجريبي يتخذ مادته من الظواهر الموجودة حقاً، ولا يشتغل في تصورات موهومة ـ أو ما يسميه المعاصرون الميتافيزيقا ـ التي حبس التصور الكنسي فيها العقل البشري عصوراً طويلة. واستناداً إلى هذه القاعدة يتوجه منهج المعرفة القرآني إلى البحث في التفصيلات المثبتة أو ما يسميه ابن تيمية ـ الإثبات المفصل والنفي المجمل ـ، فالنفي لا وجود له. والعلم يتم بالموجود والمثبت. أما الاشتغال بما هو ليس موجود فلا يوصل إلى علم، والعقل لا يستطيع الوصول إلى علم من غير مادة موجودة! وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«فتبين بهذا: أن العلم بالموجود وصفاته هو الأصل، وأن العلم بالعدم المطلق والمقيد تبع له وفرع عليه. وأيضاً فالعلم بالعدم لا فائدة للعالم به، إلا لتمام العلم بالموجود، وتمام الموجود في نفسه. إذ تصور «لا شيء» لا يستفيد به العالم.

«وذلك أن هذا الذي ذكرته في العلم والقول، يقال مثله في الإرادة والعمل. فإن الإرادة متوجهة إلى الموجود نفسه»[2].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، **مقدمة التفسير**، جـ٣، ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، الأسماء والصفات**، جـ٦، ص ٦٦ ـ ٦٧.

وكما تتكامل في المنهاج الدراسي العلوم الدينية والعلوم العقلية، كذلك تتكامل في منهج المعرفة الأدلة الدينية والأدلة العقلية. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«الأدلة العقلية والسمعية متلازمة. كل منهما مستلزم صحة الآخر. فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائـه.

ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي. والعقليات لا تتضمن السمعي. ثم افتـرقوا فمنهم من رجح السمعيات.. وطعن في العقليات، ومنهم من عكس.

وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية. ثم تجد هؤلاء وهؤلاء في أتباع الأئمة: مالـك والشافعي وأحمد وغيرهم»[١].

ثم إن تنوع موضوعات المعرفة، أو تنوع آيات الله، قاد إلى تنوع أدوات المعرفة فانقسمت هذه الأدوات إلى الحس والعقل والوحي. فبالوحي يقدم «الخبر الصادق» عن ظواهر الوجود والحياة والنشأة والمصير. وبالحس نتعرف على مظاهر الحياة المحسوسة، وبـالعقل نقـوم بالـربط واكتشاف العلاقات والقوانين التي تنظم بين هذه الموجودات كلها[٢].

وتتكامل هذه الميادين المعرفية وأدواتها وتشكل وحدة مستمدة من وحدة المصدر وهو الله سبحانه، ومن وحدة الخلق، ووحدة الحياة، ووحدة المصير. ولكن التعارض يحدث بين الوحي والعقل عندما يساء فهم الوحي أو يدخل عليه الخلل كالتحوير والحذف من قبل الإنسان، فيحيله إلى «خبر غير صادق»، أو عندما يجنح العقل إلى الوهم والخيالات التي لا تقوم على موجود. أو عندما يتنكر الإنسان لأحدهما[٣].

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٨، ص ٢٤.

(٢) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول، جـ١، ص ١٠٤ ـ ١١٧.

(٣) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول، جـ٢، ص ١٩٧.

وتكامل الحس والعقل والوحي يؤدي إلى تأسيس «مجتمع الإيمان والعلم». وهذا هو المجتمع القوي الأصيل الذي يهزم مجتمعات الكفر والضلال. والنموذج الذي يمثل هذا المجتمع هو المجتمع الإسلامي القائم على القرآن والسنة.

غير أن فقهاء المسلمين ورجال التربية الإسلامية قد يسيئون فهم «منهج المعرفة القرآني». وبذلك يسيئون فهم القرآن والسنة وظواهر الوجود. وقد ينحرفون عن الاتصال المباشر بالقرآن والسنة ويشتغلون بما تفرزه المذاهب والفرق. وفي جميع هذه الحالات ستكون النتيجة هي ضعف المجتمع الإسلامي وفقدانه القوة والخصائص المميزة، ثم يهزم أمام مجتمعات الكفر والضلال[1].

ويطبق ابن تيمية هذه القاعدة على ما طرأ على الأمة المسلمة في عصور ما بعد السلف، فأدى إلى ضعفها وهزائمها أمام غزاة الصليبيين والمغول وأمثالهم، ويفصل في مسؤولية مؤسسات الفكر والتربية من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفيين.

أما عن الفقهاء فقد اقترف كثير منهم أخطاء كالتي مرَّت بسبب جهلهم بمنهج المعرفة القرآني. فأساؤوا فهم القرآن والسنة، ووقعوا في دائرة التقليد والجمود والاضطراب. وكان من بينهم كذلك من أعوزته الكفاية للبحث في العلوم العقلية، فتوقفوا كلياً عن النظر في آيات الآفاق والأنفس واكتفوا بترديد «الخبر الصادق» دون فهمه. ونتيجة لذلك وقعوا في أخطاء كثيرة وخرجوا بمفاهيم خاطئة أظهرت العقل والوحي بمظهر المتناقضين[2].

وأما المتكلمون فقد أساؤوا كذلك فهم «منهج المعرفة القرآني» واخترعوا لأنفسهم «منهجاً نظرياً» يفتقر إلى التجربة العملية لأنه يعتمد على

---

(١) ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول**، جـ٢، ص ٢٣٨.

(٢) ابن تيمية، **كتاب القرآن**، جـ١٢، ص ٨٠ ـ ٨١.

السماع والقياس فقط، ويجعل العقل في مواجهة القرآن فيقولون ـ مثلاً ـ إن دلالة القرآن هو بطريق الخبر. والخبر موقوف على العلم بصدق المخبر الذي هو الرسول. والعلم بصدقه موقوف على إثبات الصانع، والعلم بما هو ممكن ومستحيل. ويسمون هذه الأصول العقليات، وهذا غلط عظيم[1].

وأما الفلاسفة فقد زعموا تعارض مناهج المعرفة الدينية ومناهج المعرفة العقلية وبذلك حرموا العقل من «الخبر الصادق» وجعلوه يتوجه إلى أوهام مفترضة خرجت به إلى دائرة الخرافة.

وأما الصوفية فقد تنكروا للعقل، وأنكروا قدرته على النظر في آيات الكتاب، وآيات الآفاق والأنفس، واعتمدوا التخييل الذي أسموه إلهاماً.

ولقد تشابه كل من الفلاسفة والصوفية في القول بتعارض العقل والوحي وبذلك خرجوا بالمجتمع الإسلامي إلى دائرة الوهم والخرافة. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«الذين وضعوا قانون: «تعارض العقل والنقل» لهم طريقتان في التعامل مع نصوص الأنبياء: أهل التبديل، وطريقة التجهيل. أما طريقة التبديل فهم كذلك نوعان: أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل».

ويمضي ابن تيمية فيقول إن الفلاسفة هم أهل الوهم، والصوفية أهل الخيال، وكلا الطرفين أخطأ منهج المعرفة القرآني، وإن على رأس هؤلاء (أي الفلاسفة) ابن سينا، وعلى رأس أولئك ـ أي الصوفية ـ ابن عربي[2].

ويكرر ابن تيمية انتقاد كل من ابن سينا وابن عربي في مواضع كثيرة من كتبه ورسائله ويحملهما مسؤولية انحراف الفلاسفة والمتصوفة. والواقع أن مراجعتنا لما مر في فصل سابق عن منهج المعرفة لدى كل من ابن سينا وابن عربي يوضح كثيراً من الانتقادات التي وجهها ابن تيمية إلى كل منهما.

* * *

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف**، جـ ٣، ص ٣٣١.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف**، جـ ٣، ص ٨ ـ ٩.

الفصل العشرون

إلزامية نشر التعليم

يجب على أهل العلم أن يبلِّغوه وينشروه ولا يضيعوا شيئاً منه لأن ذلك من أعظم الظلم للناس والحيوان. ولهذا قال الله تعالى ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى، من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾[1] لأن ضرر كتمانهم يتعدى إلى البهائم وغيرها من المخلوقات فلعنهم جميع الخلق حتى البهائم. ولذلك كان معلم الخير يصلي عليه الله وملائكته ويستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر والطير في السماء.

وإذا ترك أهل العلم نشر التعليم كانوا كأهل القتال الذين يتركون الجهاد، ولذلك جبل الله قلوب الأمة على أن تستعظم جبن الجندي وفسوق العالم.

لذلك كان من أبرز واجبات العلماء أن يستمروا في المحافظة على ما

(١) سورة البقرة ـ آية: ١٥٩.

تعلموه والحصول على المزيد منه، ومسؤوليتهم في ذلك أكثر من غيرهم لما رزقهم الله من القدرات والاستعدادات العقلية ولما يسر لهم من فرص التعلم، ولا يقتصر هذا الواجب على تخصص دون آخر وإنما يشمل جميع المتخصصين في العلوم الدينية وغير الدينية، ومن تعلم علماً من العلوم والصناعات ليس له نسيانه لقوله ﷺ: «ومن قرأ القرآن ثم نسيه لقي الله وهو أجذم». ولقوله: «من تعلم الرمي ثم نسيه فليس منا».

وانطلاقاً من هذا المبدأ ندد ابن تيمية بأصحاب التخصصات الذين يحول الحسد بينهم وبين التعاون لنشر العلم وتبادل المعرفة، وأولئك الذين يحسدون من يتفوق بينهم في ميدان العلم والتطبيق. وندد بالذين يكتمون العلم ويبخلون به. ولقد أسهب في استعراض الاتجاهات السلبية التي تفسد أهداف العلم وتحول دون نشره ودون استمرارية التعلم. فذكر أن طوائف من المنتسبين إلى العلم يكتمون العلم بخلاً، وتارة يستعيضون عنه بالرياسة والمناصب وجمع المال، ومنهم من يخفون ما يخالف آراءهم. وخلص إلى القول أن أهل العلم يوقفون حياتهم عليه، وأنهم يكتبون مالهم وما عليهم، وأهل الأهواء لا يكتبون إلاّ مالهم[1].

* * *

(١) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم (١٣٩٠ هـ)، ص ٦ - ٧.

الفصل الحادي والعشرون

نقد الفكر التربوي المعاصر

بالرغم من نشأة ابن تيمية وتربيته في إطار المذهب الحنبلي، إلَّا أنه لم يلبث أن استقل في تفكيره واتجه مباشرة للأصول الإسلامية المتمثلة بالقرآن والسنة وتطبيقات السلف الصالح. ولقد رفض أن ينسب إلى مذهب معين أو جماعة خاصة. ومن أقواله في هذا المجال:

«إني في عمري إلى ساعتي هذه لم أدعُ قط في أصول الدين إلى مذهب حنبلي وغير حنبلي. ولا انتصرت لذلك ولا أذكره في كلامي. ولا أذكر إلَّا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. وقد قلت لهم غير مرة: أنا أمهل من يخالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن أحد من أئمة القرون الثلاثة يخالف ما قلته، فأنا أقر بذلك. وأما ما أذكره فأذكره عن أئمة القرون بألفاظهم وبألفاظ من نقل إجماعهم من عامة الطوائف»[1].

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف**، جـ ٣، ص ٢٢٩.

وانطلاقاً من هذا الموقف أباح ابن تيمية لنفسه الاجتهاد وانتقاد المذهبية السائدة والثورة ضد البدع والتقليد الذي وقعت فيه مدارس التربية التي عاصرها مستهدفاً العودة بالتربية إلى منابعها الصافية في القرآن والسنة.

وانطلاقاً من هذا الموقف شن ابن تيمية هجوماً شاملاً ضد مدارس الفكر المعاصرة له وانتقد أفكارها ومناهجها في العقائد وفي التربية وفي جميع ميادين الحياة العقلية والثقافية. وفي جميع التطبيقات الاجتماعية في حياة الأفراد والجماعات.

وفي ما يلي استعراض موجز لانتقاده للمدارس التربوية المذكورة.

أ ـ انتقاد مدرسة الفقهاء:

ركز ابن تيمية في انتقاده للفكر التربوي في مدرسة الفقهاء حول المذهبية والتقليد. فقد انتهت هذه المدرسة في زمانه إلى الاكتفاء بما أنتجه الماضون في ميادين العلوم وطرائق التعليم بالإضافة إلى التقوقع داخل الإطار المذهبي، وأفرزت اعتقاداً معيناً وهو أن ما انحدر إلى المذهب من رجال المذهب السابقين هو صحيح مطلق الصحة وصالح لكل زمان ومكان ويجب أن يعلم كما هو دون تطوير أو تعديل أو إضافة.

هذا إلى جانب ما رافق هذا التقليد من أخلاق التعصب ضد المذاهب الأخرى والنهي عن الاطلاع على ما عند الآخرين، ونشوب الخلافات الحادة التي وصلت إلى درجة المصادمات الفكرية والمشاجرات في القلم واللسان واليد.

جابه ابن تيمية كل ذلك فندد بالتعصب والتقليد ونهى عنهما مهما كانت مكانة المذهب أو العالم الذي يقلده الدارسون أو الأتباع. وحذر أن يجعل المتعلم أو العالم منهج المدرسة أو طريقة الجماعة التي ينتمي إليها هما المقياس في الحكم على أفكار الآخرين ومناهجهم ومن أقواله في هذا المجال:

«إذا تفقه الرجل وتأدب بطريق قوم من المؤمنين مثل: أتباع الأئمة والمشايخ، فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم المعيار، فيوالي من وافقهم ويعادي من خالفهم، فينبغي للإنسان أن يعود لنفسه التفقه الباطن في قلبه والعمل به فهذا زاجر، وكمائن القلوب تظهر عند المحن. وليس لأحد أن يدعـو إلى مقالة أو يعتقدها لكونها قول أصحابه، ولا يناجز عليها، بل لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله أو أخبر الله به ورسوله، لكون ذلك طاعة الله ورسوله».

وفي مجابهته للتقليد كان ابن تيمية علمياً ناقش هذه الظاهرة بأسلوب هادىء مفصل. فذكر أن المعلم أو الداعي لا يخلو من أمرين: الأول أن يكون مجتهداً. والثاني أن يكون مقلداً. فإذا كان مجتهداً فالواجب أن يرجع للأصول في القرآن والسنة ثم ينظر في تصانيف المتقدمين من القرون ثم يرجح ما ينبغي ترجيحه. وإن كان مقلداً قلد السلف لأن القرون المتقدمـة أفضل[1].

أما الآثار كالفقهاء الأربعة وغيرهم فهذه ليست حجة لازمة ولا إجماعاً باتفاق المسلمين. بل ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم. وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«الأئمة الأربعة نهوا الناس عن تقليدهم في كل ما يقولونه. فقال أبو حنيفة: هذا رأيـي وهذا أحسن ما رأيت. فمن جاء برأي خير منه قبلناه. وقال مالك: إنما أنا بشر أصيب وأخطىء. فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة.

وقال الشافعي: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط. وإذا رأيت الحجة موضوعة على الطريق فهي قولي:

وقال الإمام أحمد: «لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكاً ولا الشافعي ولا

(١) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، جـ ٢٠، ص ٨ ـ ٩.

الثوري وتعلموا كما تعلمنا»[1].

والتقليد الباطل المذموم ـ عند ابن تيمية ـ هو قبول قول الغير بلا حجة. وهو تقليد ذمة الله لأنه اتباع للهوى أو العادة والنسب كاتباع الآباء، أو للرئاسة كاتباع الأكابر والسادة والمتكبرين[2].

وأسوأ أنواع التقليد والتعصب هو التزام مذهب معين والتسليم بكل ما يوجبه هذا المذهب ويخبر عنه[3]. وهذا النوع من التقليد هو علة انحراف اليهود وعدائهم للإسلام. ذلك أنه حين جاءهم النبي الناطق بالرسالة من غير طائفة يهوونها لم ينقادوا له. لأنهم لا يقبلون الحق إلاَّ من الطائفة التي هم منتسبون إليها. ويضيف ابن تيمية أن هذا المرض قد ضرب المسلمين فيقول:

«وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة في العلم أو الدين من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم، أو إلى رئيس معظم عندهم في الدين غير النبي ﷺ. فإنَّهم لا يقبلون من الدين لا فقهاً ولا رواية إلاَّ ما جاءت به طائفتهم. ثم إنهم لا يعلمون ما توجبه طائفتهم، مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقاً، رواية وفقهاً من غير تعيين شخص أو طائفة غير الرسول ﷺ»[4].

ويناقش ابن تيمية الآثار السيئة فيذكر أنها كثيرة متعددة أدَّت إلى تفشي الفرقة والاختلاف في العقيدة والعبادة والاجتماع. وأبرز هذه الآثار ما يلي:

١ ـ شيوع الانتماء إلى المذاهب انتماءاً اسمياً والتعصب لها تعصباً أعمى بالرغم من مخالفة المقلد لمؤسس المدرسة الفكرية التي تطور عنها

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **أصول الفقه**، مجلد ٢٠ ص ٢١١ ـ ٢١٢.
(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **نفس المصدر**، ص ١٥ ـ ١٧.
(٣) ابن تيمية، **المصدر نفسه**، ص ٢٠٩.
(٤) ابن تيمية، **اقتضاء السراط المستقيم**، ص ٨.

المذهب مخالفة في الفكر والعمل. ويمثل ابن تيمية لذلك فيقول:

«ثم الواحد من هؤلاء إذا انتسب إلى إمام من أئمة العلم كمالك وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وصنف كتاباً في هذا الباب يقول فيه: «قال أصحابنا» و«اختلف أصحابنا». فإنما يعني أصحابه الخائضين في هذا الكلام، وليسوا من هذا الوجه من أصحاب الإمام»[1].

٢ ـ عجز المقلدين عن تلقي المعرفة من جهة الرسول ﷺ. ولذلك جعلوا أقوال أئمتهم بمنزلة أقوال الرسول، بل إنهم أسبغوا العصمة على شيوخهم ومعلميهم، وانقطعوا عن الرسول وصاروا يتلقون سلوكهم عن أولئك، الشيوخ والمعلمين بدل الرسول ﷺ.

٣ ـ إن التقليد هو علة ظهور البدع وكثرتها وانتشارها. وهذا ما يفسر كثرة انتشار البدع في العصور المتأخرة التي تلت عصور السلف[2].

٤ ـ شيوع الانحراف وانتشار الخرافات خاصة في تلك العصور التي تلت عصور السلف عندما تعرض الفكر الإسلامي للتشويه على يد الفلاسفة والفرق المنحرفة. كذلك انتقد ابن تيمية مدرسة الفقهاء لاستعارتها منهاج المنطق في البحث والتعليم.

٥ ـ فساد أخلاق الأساتذة والطلبة، وشيوع السلبية بينهم كتلك التي شاعت بين علماء اليهودية والنصرانية: «مثل إخفاء العلوم والضن بها عن الآخرين، والحسد بين الأقران والتطلع إلى المكاسب في الجاه والثروة» وعدم قول الحق خوفاً على المراكز والثروات. ومن أقواله في هذا الشأن:

«وهذا قد ابتلي به طوائف من المنتسبين إلى العلم. فإنهم تارة يكتمون العلم بخلاً به، وكراهة أن ينال غيرهم من الفضل ما نالوه. وتارة اعتياضاً عنه

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ ٨، ص ٤.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب الفقه، مجلد ١٩، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٩.

برياسة أو مال. ويخاف من إظهاره انتقاص رياسته أو نقص ماله. وتارة يكون قد خالف غيره في مسألة أو اعتزى إلى طائفة قد خولفت في مسألة. فيكتم من العلم ما فيه حجة المخالفة، وإن لم يتيقن أن مخالفه مبطل»[١].

ويضيف ابن تيمية أن هذا التعصب قد شكل علاقات المذاهب حباً وكرهاً فيقول:

«ولهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً ويبغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها. بل يوالون على إطلاقها أو يعادون من غير أن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي ﷺ وسلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها. وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة، وجعلها مذاهب يدعى إليها ويوالى ويعادى عليها»[٢].

٦ ـ ويذكر ابن تيمية أن المذهبية والتقليد دفعا مدرسة الفقهاء إلى تشويه المعرفة من خلال تحريفها لمعاني الآيات والأحاديث. ويضيف أن هذا التحريف قد شاع في زمانه وانتشر مع أن عقيدة الإسلام توجب على المتعلم أن يتحرى الحكمة من أي مصدر جاءت.

٧ ـ وثمة انتقاد آخر وجهه ابن تيمية لطلبة مدرسة الفقهاء وأساتذتها هو رفضهم المطلق لما عند الآخرين مثل الصوفية الذين قابلوا الفقهاء بالمثل. وبذلك شابه الطرفان اليهود والنصارى حين قالت اليهود: ليست النصارى على شيء، وقالت النصارى: ليست اليهود على شيء. وفي هذا الشأن يقول:

«وترى كثيراً من المتصوفة والمتفقرة لا يرى الشريعة والعلم شيئاً. بل يرى أن المتمسك بهما منقطع عن الله، وأنه ليس عند أهلها شيء مما ينفع عند الله».

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء السراط المستقيم، ص ٧.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ ١، ص ٢٧١.

ويضيف أن أحداً من الجانبين لم يستطع أن يتحقق أن ما وافق القرآن والسنة من هذا وهذا هو حق. وأن ما خالف القرآن والسنة من هذا وهذا هو باطل[١].

٨ ـ وأخيراً يذكر ابن تيمية أن من دوافع انتشار المذهبية هو الجري وراء المنافع والأغراض الدنيوية التي يحققها الانتساب لجماعة المذهب. وفي جميع هذه الأحوال فإن الانتساب للمذهب أمر مذموم وباطل. ومن أقواله في هذا الشأن:

«ولا ريب أن التزام المذاهب والخروج عنها إن كان لغير أمر ديني مثل: أن يلتزم مذهباً لحصول غرض دنيوي من مال أو جاه ونحو ذلك. فهذا مما لا يحمد عليه، بل يذم عليه في نفس الأمر، ولو كان ما انتقل إليه خيراً مما انتقل عنه. وهو بمنزلة من لا يسلم إلَّا لغرض دنيوي، أو يهاجر من مكة إلى المدينة لامرأة يتزوجها أو دنيا يصيبها. وقد كان زمن النبي ﷺ رجل هاجر لامرأة يقال لها أم قيس، فكان يقال له: مهاجر أم قيس! فقال النبي ﷺ على المنبر في الحديث الصحيح: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[٢].

ب ـ انتقاد مدرسة الصوفية:

تباين الباحثون في موقف ابن تيمية من الصوفية، واختلفوا اختلافاً كبيراً. وما زال النقاش حول هذا الموضوع يدور على صفحات الكتب والمجلات المتخصصة، فلقد صوره البعض ـ كما فعل المستشرق د. ب. ماكدونالد ـ على أنه العدو اللدود للصوفية والحياة الروحية سواء[٣].

---

(١) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ص ١٠.

(٢) ابن تيمية، **أصول الفقه**، جـ ٢٠، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٣) D. B. MacDonald, **OP. Cit,** p. 273.

وآخرون ما زالوا يصرون على أن ابن تيمية لم يكن معادياً للصوفية وأنه هو نفسه كان صوفياً تلقى صوفيته من الطريقة القادرية(١).

والواقع أن ما استهدفه ابن تيمية هو إبراز ـ الجوهر الأصلي ـ للتصوف كمدرسة تربوية هدفها الأساسي تهذيب النفس وتطهيرها من أخلاَقها الذميمة. ولذلك عارض كل انحراف طرأ على التصوف فيما يخص هذا الهدف وكل ما يخالف القرآن والسنة في هذا الميدان.

وانطلاقاً من هذه القاعدة أظهر ابن تيمية احتراماً كبيراً لرواد الزهد وشيوخ التصوف الذين التزموا بالقرآن والسنة من أمثال الفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، والسري السقطي، والجنيد، وحماد الدباس، والشيخ عبد القادر الكيلاني، وعدي بن مسافر.

أما ما ذكره ـ جورج مقدسي ـ حول انتساب ابن تيمية للقادرية فقد استند فيه إلى سلسلة شيوخ ابن تيمية التي تبدأ بموفق الدين بن قدامة تلميذ عبد القادر المباشر وخريج المدرسة القادرية في بغداد. واستند كذلك إلى الاحترام والتقدير اللذين بيَّنهما ابن تيمية في كتاباته للشيخ عبد القادر. فهو في رسائله وكتبه يشير إلى الشيخ عبد القادر بنفس المستوى الذي يشير فيه إلى الإمام ابن حنبل من خلال الألقاب التي يسبغها عليه. فهو «قطب العارفين» وهو «شيخنا أبو محمد» «قدس الله روحه» وهو «أعظم زمانه أمراً بالتزام الشرع»(٢) «والشيخ عبد القادر ونحوه من أعظم مشائخ زمانهم أمراً بالتزام الشرع والأمر والنهي وتقديمه على الذوق، ومن أعظم المشائخ أمراً بترك الهوى والإرادة النفسية»(٣) وإذا ضرب ابن تيمية مثلاً قال: «ولهذا كان الشيخ عبد القادر ونحوه من المشائخ المستقيمين»(٤). وهو كثير الاستشهاد به

---

(١) George Makdisi, «Ibn Taymiya: A Sufi The Qadiriya Order», **The American Journal Of Arabic Studies.** Vol. 1. (Leiden: E. J. Brill, 1973). pp. 118 - 129.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٤٤٨.

(٣) ابن تيمية، **الفتاوى، المصدر نفسه**، ص ٤٨٨.

(٤) ابن تيمية، **الفتاوى، المصدر نفسه**، ص ٦٦٨.

كنموذج يقتدى به في الاعتقاد والسلوك.

كذلك شرح ابن تيمية مقتطفات كثيرة من أقوال عبد القادر، وشرح كتابه ـ فتوح الغيب ـ في مئات الصفحات التي تضمنها المجلد العاشر من الفتاوى والمسمى ـ كتاب علم السلوك ـ . وخلال هذه الشروح يقدم ابن تيمية الشيخ عبد القادر كنموذج يجسد الالتزام الصحيح بالكتاب والسنة.

وهناك بعض الإشارات في كتب ابن تيمية تدل على أنه كان لأسرته صلة روحية بالشيخ عبد القادر. فمثلاً يذكر في كتاب ـ علم السلوك ـ ما يلي:

«حدثني أبي عن محي الدين النحاس وأظنني سمعتها منه، أنه رأى الشيخ عبد القادر في منامه وهو يقول: إخباراً عن الحق تعالى: «من جاءنا تلقيناه. . .».

ثم مضى في شرح هذه العبارة في صفحات[1].

وأخيراً يجب أن نلاحظ أن القادرية زمن الشيخ عبد القادر لم تكن طريقة صوفية بالمعنى التقليدي المعروف. وإنما كانت مدرسة إصلاحية جمعت بين العلم بالشريعة والتربية على الزهد، ثم أصابها الانشقاق بعد وفاة عبد القادر حيث أخذ المثقفون بقيادة آل قدامة طريقاً منفصلاً في الفقه وعلوم الشريعة كان من امتداداته ابن تيمية نفسه. بينما اتخذ من غلب عليهم الزهد ومن تبعهم من جماهير العامة طريقاً آخر تبلور فيما عرف بالطريقة القادرية.

ولعل عدم تحقق ـ ماسينيون ـ من هذا الانشقاق ومن الفرق بين بدء القادرية وما انتهت إليه هو ما جعله يقرر أن القادرية لم تنظم كطريقة متميزة إلا بعد وفاة مؤسسها بنصف قرن[2].

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٥٤٩.

(٢) ماجد عرسان الكيلاني؛ «نشأة القادرية». رسالة ماجستير مقدمة إلى دائرة التاريخ بالجامعة الأميركية ببيروت، عام ١٩٧٤، ص ٢٢٣.

ومهما كان الأمر فإن الموقف الذي اتخذه ابن تيمية من الصوفية تميز بأمرين: الأول؛ أنه تعامل مع الصوفية بنفس الأسلوب الذي تعامل به مع الفقهاء والمذاهب الفقهية وعلماء الكلام. فهو يرى أن شيوخ التصوف الأوائل قيدوا علومهم وتربيتهم بالكتاب والسنة، أما المتأخرون فقد ضل كثير منهم بتأثير الأفلاطونية الجديدة التي تسربت إلى الفكر الإسلامي عامة خلال ترجمة العلوم اليونانية، وانحرفوا بعيداً عن الطريق الصحيح للزهد والتربية الروحية[1].

والثاني أن ابن تيمية لم يرفض التصوف جملة. وإنما انتقد ما طرأ عليه من خروج عن الأهداف الأولى ومناهج التربية والسلوك الأولى، وفي ذلك يقول:

«والصوفية بنوا أمرهم على الإرادة ولا بد منها، لكن بشرط أن تكون إرادة الله وحده بما أمر»[2].

ويقول أيضاً:

«وما وقع في هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة التصوف بالكلية حتى صار المنحرفون صنفين: صنف يقر بحقها وباطلها، وصنف ينكر حقها وباطلها كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه.

والصواب إنما هو الإقرار بما فيها وفي غيرها من موافقة الكتاب والسنة والإنكار لما فيها وفي غيرها من مخالفة الكتاب والسنة»[3].

وانطلاقاً من هذا الموقف راح ينتقد الصوفية بأساليب مختلفة: ففي حين استعمل مع البعض أساليب معتدلة اقتصرت على المناقشة العقلية

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٤٨٦ ـ ٥١٦.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، أصول الفقه، مجلد ١٩، ص ١٧٢.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٨٢.

الهادئة فإنه شن حملة شديدة ضد المشعوذين ورواد الانحراف وتحداهم بالقول والعمل.

ونحن هنا نستعرض ما يتعلق بموضوعنا وهو انتقاد ابن تيمية للجانب التربوي والأساليب التربوية التي كان الصوفية يستعملونها في تربية المريد:

١ ـ انتقاد أهداف التربية الصوفية؛ انتقد أهداف التربية عند المنحرفين من الصوفية لأن هذه الأهداف لا تتركز على عبادة الله علماً وعملاً وإنما تدور حول هدفين:

الأول؛ طلب المكاشفة ونحو ذلك من العلم أكثر من طلب ما فرض الله، والهدف الثاني، طلب الكرامات وخرق العادات والتوصل من خلال ذلك إلى السلطان والهيمنة[1].

٢ ـ انتقد ـ مفهوم العلم ـ الذي انتهت إليه فرق من الصوفية حول «العلم الباطن» و«العلم الظاهر»، وخلاصة هذا المفهوم عندهم أن للقرآن باطن، وأن رسول الله ﷺ خص قوماً معينين بهذا العلم مثل أبي هريرة وحذيفة بن اليمان، وأن مضامين هذا العلم تدور حول علوم الأزل، وأن السبيل إليه هو الذوق والإلهام وليس ما ورد في صريح القرآن والسنة.

ولقد رد ابن تيمية على ذلك بقوله: «صحيح أن العلم نوعان: علم بالظاهر وعلم بالباطن، ولكن معنى هذين المصطلحين ليس كما يفسره منحرفو الصوفية.

فالعلم بالباطن، هو العلم بأحوال القلوب الباطنة، «كالعلم بالاعتقادات الصحيحة والفاسدة، والعلم بمعرفة الله ومحبته، والإخلاص له وخشيته، والتوكل عليه، والرجاء له، والحب فيه والبغض فيه، والرضا بحكمه والإنابة إليه، والعلم بما يحمد ويذم من أخلاق النفوس كالسخاء والحياء، والتواضع

---

(١) ابن تيمية؛ الفتاوى، توحيد الربوبية، مجلد ٢، ص ٩٥ ـ ٩٦.

والكبر، والعجب والفخر والخيلاء أو أمثال ذلك من العلوم المتعلقة بأمور باطنة في القلوب ونحوه»[1].

وأما العلم الظاهر فهو ما يتعلق بأعمال الجوارح الظاهرة كعلوم الطهارة والوضوء وآداء الصلاة وإيتاء الزكاة وشعائر الحج.

والصلة بين العلمين وثيقة لأن عمل القلب أصل لعمل الجوارح، وإذا صلح القلب صلحت الأعضاء كما ورد في الحديث.

وبعد تقديم المفهوم الصحيح لكل من ـ علم الباطن ـ و ـ علم الظاهر ـ يمضي ابن تيمية ليقول: إن باطنية الصوفية المنحرفين، ومن شابههم من الإسماعيلية انتحلوا علماً سموه «العلم الباطن» وخالفوا به ظاهر القرآن مخالفة تامة، ففسروا ـ مثلاً ـ قوله تعالى: ﴿ اذهب إلى فرعون ﴾ أنه القلب وفسروا معنى البقرة في قوله تعالى: ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ أنها النفس. ويجعلون (خلع النعلين) ترك الدنيا. ويفسرون (الشجرة) التي كلم منها موسى، و (الوادي المقدس) ونحو ذلك بأحوال تعرض للقلب عند حصول المعارف له. وهذا كله يخالف ما كان عليه الشيوخ المتقدمون كالجنيد وسهل التستري، وإبراهيم الخواص الذين كانت علوم الباطن عندهم تدور حول صحة القلوب ومرضها، ولذلك وصمهم باطنية الصوفية بالجهل الباطن وادعوا أنهم أعلم من الرسل.

وأما عن «العلم اللدني» فلا ريب أن الله يفتح على قلوب أوليائه المتقين وعباده الصالحين، بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه واتباعهم ما يحبه، ما لا يفتح على غيرهم. وأنه سبحانه يصرف عن العلم والهدى من اتبع ما يكرهه. ولكن الاعتماد لا يكون على هذا العلم إلا ما وافق القرآن والسنة، وأنه ليس في علوم الباطن ما يخالف علوم الظاهر، وأن جراب العلم الباطن الذي أشار إليه أبو هريرة هو العلم بما سيكون من الملاحم والفتن بين

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مقدمة التفسير، جـ ١٣، ص ٢٣٣.

المسلمين والكفار، أو بين المسلمين أنفسهم، ويخلص ابن تيمية من هذا الحوار إلى القول:

«والمقصود هنا أن الظاهر لا بد له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطناً يخالف ظاهراً فهو كافر منافق. بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه، وظاهره يوافق باطنه ويصدقه ويحققه، فكما أن الإنسان لا بد له من روح وبدن وهما متفقان فلا بد لدين الإنسان من ظاهر وباطن يتفقان. فالباطن للباطن من الإنسان والظاهر للظاهر منه.

والقرآن مملوء في ذكر أحكام الباطن والظاهر. والباطن أصل الظاهر» ويقدم ابن تيمية نصوصاً من الآيات والأحاديث لأصل الباطن والظاهر في القرآن والحديث. وخلاصتها أن الباطن يشير إلى القلب وأعماله من الإيمان والإخلاص والتقوى وأمثالها، والظاهر يشير إلى الأعضاء وأعمالها من الطاعة والجهاد وأمثالها. وصلاح كل طرف شرط لصلاح الآخر من الاثنين[1].

٣ ـ انتقد ابن تيمية ـ منهج المعرفة ـ عند الصوفية فذكر أنه منهج يعتمد على الخيالات التي يسمونها الإلهام[2]، ولقد حمل في هذا الشأن على محي الدين بن عربي في مواضع كثيرة من كتبه، واعتبره مسؤولاً عن إشاعة هذا المنهج وأنه بذلك وضع الأولياء بمنزلة أعلى من الأنبياء. في الوقت الذي شوّه معنى الولي وخرج به عن معناه الذي ورد في القرآن والسنة.

كذلك أخذ ابن تيمية على أبي حامد الغزالي قوله أن طريق المعرفة ينحصر في الرياضة الصوفية وعلق عليه بقوله:

«لكن هو لم يعرف طريقة أهل السنة والحديث من العارفين فلهذا لم

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مقدمة التفسير، جـ١٣، ص ٢٣٠ ـ ٢٦٩.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، الأسماء والصفات، جـ٥، ص ٤٩١.

يذكرها وهي الطريقة المحمدية الشاهدة على جميع الطرق»[1].

وناقش حجة الصوفية عامة التي بنوا عليها منهجهم في الإلهام وهي قولهم أن بين أهل الذوق من لهم إلهامات صحيحة مطابقة لما ورد في الكتاب والسنة، وأن الرسول ﷺ قد قال: «قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر»، وإن عمر كان يقول: اقتربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنها تجلى لهم أمور صادقة. وإنه قال أيضاً: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، وإن العبد لا يزال يتقرب من الله حتى يحبه فإذا أحبه كان سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به إلى غير ذلك من أمثال هذه النصوص والأحاديث.

ناقش ابن يتيمة ذلك كله ولم ينكر أن الطاعة تورث إلهاماً وفهماً دقيقين ولكنه قال إن الخواطر والإلهامات كثيراً ما تختلط بالظنون والأوهام، وإن أصحاب هذه الإلهامات كثيراً ما يتبعون الظن ويتبعون أذواقهم وما تميل إليه أهواؤهم بغير علم ولا هدى ولا بصيرة. وكان عليهم أن يردوا ما يرد عليهم من أفهام وخواطر على الكتاب والسنة، فما اتفق معهما أخذ به وما اختلف معهما ألقي به جانباً[2].

٤ ـ انتقد ابن تيمية طريقة الخلوة في التربية الصوفية، والخلوة هي الجلوس في مكان معزول مظلم وتغطية الرأس ثم ترديد كلمة: الله! الله! والقصد منها ـ كما يقول الصوفية ـ تفريغ القلب من الشواغل استعداداً لتلقي المعرفة، وهي طريقة مدحها أبو حامد الغزالي، وهي تشبه الاعتكاف الشرعي غير أن الاعتكاف يتم في المساجد ويصاحبه قراءة القرآن والأذكار. الواردة عن الرسول ﷺ، أما الخلوة فتجري في الزوايا أو أي مكان آخر ويصاحبها ترديد لفظ الجلالة كما ذكرنا أعلاه.

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الربوبية**، جـ ٢، ص ٥٧.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، مقدمة التفسير**، جـ ١٣، ص ٦٨ ـ ٧٥.

ولقد انتقد ابن تيمية قول الصوفية أن الخلوة تشبه تحنث الرسول ﷺ في غار حراء قبل البعثة، لأن ما فعله ﷺ قبل النبوة إن لم يشرعه بعد النبوة فنحن لسنا مأمورين باتباعه فيه. كما أنه ﷺ لم يصعد إلى الغار بعد البعثة ولا خلفاؤه الراشدون. وذكر أن من الصوفية من يجعل «الخلوة» أربعين يوماً ويحتجون بأن الله واعد موسى عليه السلام ثلاثين ليلة وأتمها بعشر، فذكر ابن تيمية أن هذا غلط كذلك لأنه ليس من شريعة محمد ﷺ بل هي لموسى كما شرع له السبت فهو إذن تمسك بشرع منسوخ.

وأضاف ابن تيمية أن من جرب الخلوة حصل له خطاب شيطاني أو تنزل شيطاني. وانتقد أبا حامد الغزالي ومن تبعه لاستعمالهم هذا الأسلوب في تربية المريد. وذكر أنهم يأمرون صاحب الخلوة أن لا يزيد على الفرض في الصلاة، وأن لا يقرأ القرآن بل يقتصر على الذكر الذي جعلوه ثلاثة أقسام: ذكر العامة وهو «لا إله إلا الله»، وذكر الخاصة وهو: «الله! الله!»، وذكر خاصة الخاصة وهو: «هو! هو!»، وقد انتقد ذلك بقوله:

«والذكر بالاسم المفرد مظهراً ومضمراً بدعة في الشرع، وخطأ في القول واللغة، فإن الاسم المجرد ليس هو كلاماً لا إيماناً ولا كفراً»[1].

وأضاف أن الخلوة قد تفضي إلى الكفر وإلى عيوب أخرى هي:

العيب الأول: أنها تستند إلى أساس نظري مستمد من الفلسفة لا من الشرع.

والعيب الثاني: أن صاحب الخلوة يصاب بثلاث توهمات:

أحدها: أنه يعتقد في نفسه أنه أكمل استعداداً.

والثاني: أنه يتوهم في شيخه أنه أكمل من على وجه الأرض.

والثالث: أنه يتوهم أنه يصل إلى مطلوبه بدون سبب، وأكثر اعتماده

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، جـ ١٠، ص ٣٩٣ ـ ٤٠٧.

على القوة الوهمية، «فقد تعمل الأوهام أعمالاً لكنها باطلة، كالمشيخة الذين لم يسلكوا الطرق الشرعية النبوية نظراً أو عملاً بل سلكوا الصابئية». وأمثال هؤلاء هم غالبية الأحمدية الرفاعية، واليونسية، والحريرية، وأنماط كثيرة من المتصوفة في المشرق، ولذلك تغلب عليهم الإباحة فلا يؤمنون بواجب الشريعة ومحرماتها، ولذلك أيضاً وقعوا في الوحدة المطلقة[1].

٥ ـ انتقد ابن تيمية مبالغة الصوفية في مفاهيم «الزهد» و«الورع»، فذكر أنها خارجة عن الزهد المشروع والورع المشروع الذي هو الزهد في الحرام دون الحلال. أما الزهد في الحلال والورع عن الحلال فهذا أمر لم يأمر به الله ونهى عنه الرسول ﷺ[2].

كذلك انتقد ما أسماه «بالرهبانيات والعبادات المبتدعة» التي تدور حول تحريم بعض الطيبات التي أحلها الله، وحول الحفاء والتعري وإظهار القذارة وعدم النظافة بحجة أن الأجر على قدر المشقة، وقال إن هذه مفاهيم رهبانية نصرانية، أما المفهوم الإسلامي الصحيح فهو أن الأجر على قدر الطاعة.

٦ ـ انتقاد السماع والأناشيد والموسيقى، أخذ ابن تيمية على أولئك الصوفية الذين يسمعون الأناشيد والألحان ابتداعهم هذه الأمور وما يصاحبها من آلات الموسيقى والطرب في حلقات الذكر التي يعقدونها بحجة أنها تحرك الإرادة وتثير المحبة لله[3]. وذكر «أن ما يهيجه هذا السماع المبتدع ونحوه من الحب وحركة القلب ليس هو الذي يحبه الله ورسوله. بل اشتماله على ما يحبه الله وعلى ما يبغضه أكثر من اشتماله على ما يحبه ولا يبغضه... وإن كان يثير حباً وحركة يظن أن ذلك يحبه الله، وأنه مما يحبه الله. فإنما ذلك من باب اتباع الظن وما تهوى الأنفس[4].

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، توحيد الربوبية**، جـ ٢، ص ٥٨.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى، علم السلوك**، جـ ١٠، ص ٥١٠ ـ ٥١١.

(٣) ابن تيمية، **الاستقامة**، جـ ١، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٣.

(٤) ابن تيمية، **الاستقامة**، جـ ١، ص ٢٦١.

وأنكر ابن تيمية ما قيل عن أن الصحابة والتابعين أباحوا الغناء، وأضاف أنهم ذموه وأنكروه، وأضاف أن مالك بن أنس عندما سئل عما ترخصه أهل المدينة من الغناء قال: إنما يفعله عند الفساق، وذكر أن الشافعي أنكره كذلك قال عن السماع الديني المحدث: خلفت ببغداد شيئاً أحدثته الزنادقة يسمونه التغبير يصدون به الناس عن القرآن.

ولقد أطنب ابن تيمية في نقد كافة أنواع السماع وتفنيد حجج القائلين به، وأنه ليس من مباحات الإسلام فضلاً أن يكون من وسائل التربية التي اختصت بها تربية الإرادة في الإسلام[1].

وأضاف كذلك أن السماع الذي شرعه الله لعباده وأمر بالاعتصام به، وكان السلف وأتباعهم يجتمعون عليه هو سماع القرآن، ولذلك شرع الله للمسلمين في صلاتهم سماع المغرب والعشاء، وأعظم سماع في الصلوات هو سماع الفجر الذي قال الله فيه: ﴿وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾. ومن أقوال ابن تيمية في هذا الشأن:

«وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا اجتمعوا أمروا واحداً منهم أن يقرأ والباقي يسمعون، وكان عمر بن الخطاب يقول لأبي موسى رضي الله عنهما: ذكِّرنا ربنا فيقرأ وهم يستمعون، ومر النبي ﷺ بأبي موسى رضي الله عنه وهو يقرأ فجعل يستمع لقراءته، فقال: يا أبا موسى مررت بك البارحة فجعلت أستمع لقراءتك. فقال: لو علمت لحبرته لك تحبيراً. وقال: لله أشد أذناً - أي استماعاً - إلى الرجل يحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة إلى قينته.

وهذا هو سماع المؤمنين وسلف الأمة، وأكابر المشايخ كمعروف الكرخي، والفضيل بن عياض، وأبي سليمان الداراني ونحوهم، وهو سماع المشايخ المتأخرين كالشيخ عبد القادر والشيخ عدي بن مسافر والشيخ أبي

---

(١) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٢٧١ - ٤٢٢.

مدين وغيرهم من المشايخ رحمهم الله»[1].

واستطرد ابن تيمية في تفاصيل السماع فخصص له رسالة خاصة أسماها «في السماع والرقص»[2]، وفيها ميز بين السماع الذي هو أصل الإيمان، ومداره حول القرآن، وبين ما شاع في صوفية زمانه من سماع الأشعار والألحان. وناقش مختلف الأقوال في هذا الموضوع وخلص إلى الحقائق التالية:

١ ـ تفنيد ما نسب إلى الرسول ﷺ حول سماعه بعض الأبيات وأنه تواجد حتى سقطت بردته عن منكبيه، وأن معاوية قال: ما أحسن لهوكم. فقال: مهلاً يا معاوية ليس بكريم من لم يتواجد عند ذكر الحبيب. فذكر أن هذا حديث مكذوب موضوع باتفاق أهل العلم وأن هذه روايات أعظم من كفر اليهود والنصارى.

٢ ـ إن بداية هذه البدع في الأناشيد والرقص إنما كان في أواخر المائة الثانية، وكانت تعرف بالتغبير، وحين رآها الأئمة أنكروها إنكاراً شديداً وذكروا أنه من إحداث الزنادقة ليصرفوا به الناس عن القرآن. ثم تبعهم نفر من الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا فرغبوا من الغناء والموسيقى وزعموا أن النفوس تزكو به وترتاض وتهذب به الأخلاق[3].

٣ ـ إن أناساً من أهل التربية صدقوا كلام الفلاسفة حول الأثر التربوي للغناء والموسيقى دون أن يعلموا آثاره السيئة، وفي ذلك يقول ابن تيمية:

«ولكن حضره أقوام من أهل الإرادة وممن له نصيب في المحبة لما فيه من التحريك لهم، ولم يعلموا غائلته ولا عرفوا مغبته. كما أدخل قوم من الفقهاء أهل الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ في أنواع من كلام الفلاسفة

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ ١، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.
(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ ٢، ص ٢٩٥ ـ ٣٣٠.
(٣) ابن تيمية، نفس المصدر والجزء، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

المخالف لدين الإسلام ظناً منهم أنه حق موافق ولم يعلموا غائلته ولا عرفوا مغبته. فإن القيام بحقائق الدين علماً وقــولاً وعملاً وذوقاً وخبرة لا يستقل به أكثر الناس، ولكن الدليل الجامع هو الاعتصام بالكتاب والسنة»[1].

ويرد ابن تيمية على موقف هؤلاء الذين صدقوا كلام الفلاسفة حول الأثر التربوي للغناء فيذكر أن الخبرة بحقائق الدين وأحوال القلوب تبين على أنه لا منفعة تربوية في الغناء وأن أثره كأثر الخمر في الجسد، وأن آثاره السيئة هي كثيرة ومتعددة.

٤ ـ ويخلص ابن تيمية من هذا الاستعراض للسماع والرقص ليقول: «وفصل النزاع في حكم مسألة السماع ثلاث قواعد من أهم قواعد الإيمـان والسلوك». ويلخص هذه القواعد فيما يلي:

القاعدة الأولى: إن المقياس في صحة التربية هي نصوص الكتاب والسنة وليست هي الأذواق والأحوال والمواجيد.

والقاعدة الثانية: إذا وقع النزاع في فعل أو حال أو ذوق هل هو صحيح أو فاسد، أو حق أو باطل، فالحكم في ذلك هو الكتاب والسنة ولا سواهما من أذواق الأشخاص مهما كانت منزلتهم.

والقاعدة الثالثة: إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو الإباحة أو التحريم فلينظر في ثمرته وغايته، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة فإنه يستحيل إباحته أو رضى الدين به. والغناء هو مقدمة الـزنا والفواحش، وما لجأ إليه صبي إلا فسد، ولا امرأة إلا زنت، ولا شاب أو شيخ إلا وقع في محذور. ولكن يجب التفريق بين الغناء المكروه وبين المباح؛ فالغناء اسم يطلق على أشياء متنوعة منها: غناء الحجيج الذين ينشدون أشعاراً يصفون بها الكعبة وزمزم والمقام وغير ذلك، فسماع تلك الأشعار

---

(١) ابن تيمية، نفس المصدر والجزء، ص ٣٠٦.

مباح. ومثله أناشيد الغزاة والمجاهدين الذين يحرضون بها الشجاعة والجهاد وهذه أيضاً مباحة. ونوع ثالث يتضمن ذكر الحب والوصل، والهجر والقطيعة، والشوق واللوم ونحو ذلك فهذا غناء مجمل يشترك فيه محب الرحمن، ومحب الأوثان، ومحب الإخوان، ومحب الأوطان، ومحب النسوان، ومحب الصبيان. فهو إذن موضع شبهة، والشبهات يجب اتقاء مواطنها وأثاره مختلطة مشبوهة ولا فائدة منه.

أما الرقص فلم يأمر الله به ولا رسوله، ولا أحد من الأئمة، وليس هو مما يتقرب به إلى الله. وعبادة المسلمين هي الركوع والسجود بسكينة ووقار[1].

٧ ـ انتقد لباس الخرقة التي يُلبسها ـ بضم الياء ـ بعض المشايخ المريدين. وذكر أن هذه بدعة لا دليل لها في الكتاب والسنة، ولا كان المشائخ المتقدمون وأكثر المتأخرين يُلبسونها المريدين. وانتقد انتساب المريدين إلى الشيوخ مثل العبارة التي شاعت بين الفرق الصوفية: «أنت للشيخ فلان، وهو شيخك في الدنيا والآخرة»، كذلك انتقد إذابة شخصية المريد أمام شيخه، وإماتة إرادته والطلب إليه أن يكون مع شيخه كالميت بين يدي غاسله[2].

ويلاحظ على الانتقادات السابقة التي طرحها ابن تيمية أنها انتقادات معتدلة موضوعية قائمة على التحليل التاريخي لتطور التصوف وهدفها ترشيد التصوف وتصويب مساره ورده إلى أصوله في الكتاب والسنة بعد تنقيته مما علق به من شوائب.

ولكن ابن تيمية شن هجومه الشديد على ـ محي الدين بن عربي ـ حيث وصف تعاليمه بأنها تستهدف التقليل من مكانة الشريعة والأخلاق المتعارف عليها. ذلك أن عقيدة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي تؤدي

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ ٢، ص ٣٠٦ ـ ٣١٤.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب التصوف، جـ ١١، ص ٥١٠ ـ ٥١٧.

إلى عدم التمييز بين ما هو خير وما هو شر. واتهمه كذلك بأنه يفضل الأولياء على الأنبياء، وأن أفكاره هي من جنس ما جاء به الفلاسفة. وأضاف أن ابن عربي يؤيد دعاوى فرعون ويشجب آيات نوح عليه السلام أول رسول للبشرية وغيره من الأنبياء والرسل، وأنه دائماً يؤول آيات القرآن تأويلاً منحرفاً ليدعم أفكاره الغريبة[١].

وانتقد ابن تيمية أساليب التربية التي كان يستعملها الصوفية المعاصرون له. فقد اعتاد بعض مشايخ هؤلاء الصوفية إرسال مريديهم للتسول، وكانوا يأمرونهم بلبس الأسمال والخرق باعتبارها أساليب تنمي التواضع وإذلال النفس، وتقتلع الكبرياء وتلغي الأنانية. ولقد أعلن ابن تيمية أن أمثال هؤلاء المشايخ والمعلمين يجب أن يسجنوا ويعاقبوا لأن أطفال المسلمين يجب أن يربوا على طاعة الله ورسوله فقط[٢].

حـ ـ انتقاد مدرسة الفلاسفة:

يكمن خطر مدرسة الفلاسفة ـ حسب فكر ابن تيمية ـ في نظرية المعرفة وما يتفرع عنها من تصور للوجود القائم. وهاتان النظريتان تلونان جميع ميادين التربية والفكر والتطبيق عند الفلاسفة.

وللتحقيق من هذا الخطر عقد ابن تيمية مقارنة مفصلة بين المنهج القرآني في المعرفة وبين المنهج الذي تقول به مدرسة الفلاسفة، ويمكن القول أن هذه المقارنة اشتملت على الأفكار التالية:

أولاً: يتركز المنهج القرآني في المعرفة والتوجه نحو الحقيقة حول الله سبحانه وتعالى، أو ما يسميه المعاصرون في زمننا ـ Theocentric ـ فالله هو مصدر الحقيقة وهو مصدر العقائد الصحيحة والمثل والأفكار والقيم الصائبة يمد بها البشر بواسطة الرسل صلوات الله عليهم وسلامه. ولذلك كان الهدف

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الربوبية، جـ ٢، ص ١١٢ ـ ١٢٥.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، كتاب التصوف، جـ ١١، ص ٥٠٣.

الأسمى للمعرفة الإنسانية هي التوجه للعلم بهذا المصدر، وكانت الغاية النبيلة للإنسان هي تمثل التعاليم الإلّهية والتدرب على تطبيقها وممارستها من خلال نظام التربية والسلوك الاجتماعي.

ولذلك تبدأ التربية الصحيحة ـ في هذا المنهج ـ ببلورة العقيدة حول الخالق وعلاقته بالخلق والحياة والمصير. والقرآن الكريم يمثل الميثاق بين الله والإنسان. ففيه أسرار الحياة الإنسانية وتفاصيلها والغاية منها والمآل الذي ستنتهي إليه. وفيه توجيه الإنسان لاكتشاف آيات الله في الآفاق والأنفس.

والرسول ﷺ هو المرشد والمعلم في هذا النظام التربوي، وأفعاله وتطبيقاته وتوجيهاته هي التطبيق الصحيح للتوجيهات التي جاء بها القرآن الكريم. وطرق العلم الموصلة إلى المعرفة الصحيحة هي ثلاث: الحس والعقل والخبر.

أما منهج المعرفة عند مدرسة الفلاسفة فيتركز حول الإنسان أو ما يقابله عند أصحاب الفكر التربوي المعاصر ـ Anthropocentric ـ . فالإنسان ـ في هذا المنهج ـ هو مركز الوجود، ومنه تبدأ الحقيقة، ومثله الأعلى هو الاجتهاد في تلبية شهواته المحدودة بحدود الدنيا.

وطرق العلم في هذا المنهج اثنان هما: الحس والعقل. ولذلك لم يقر الفلاسفة ـ من أمثال ابن سينا ـ بطرق العلم الثلاثة التي هي الحس والعقل والخبر. وإنما حصروا طرق المعرفة بالطريقين الأوليين. ولذلك لم يستفيدوا من خبر الأنبياء. مع أن الأدلة العقلية قد قامت على نبوة الأنبياء وأوجبت الإقرار بنبوتهم ورسالاتهم.

ويضيف ابن تيمية أن التطبيق العملي للفلاسفة يكشف أنهم لا يستعملون العقل وإنما طريق التخيل ويسمونه تضليلاً بأنه طريق العقل[1].

---

(١) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ١، ص ١٧٩ ـ ١٨٢.

فالفيلسوف إذن ـ في هذا المنهج ـ هو المعلم والمرشد، وتوجيهاته هي التوجيهات التي يقتدي بها أتباع الفلاسفة. ولذلك جعلوا النبي بمنزلة الفيلسوف وأنكروا الوحي وزعموا أن الأنبياء جاؤوا بما جاؤوا نتيجة لقواهم العقلية الخاصة. ومما قاله ابن تيمية في هذا الشأن:

«والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة ـ كابن سينا وأمثاله ـ لم يقروا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر من الله، لا بخبر ملك ولا غيره. بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية لكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس»[1].

ثم يضيف:

«ومن الفلاسفة من يفضل الفيلسوف الكامل على النبي مثل الفارابي ومبشر بن فاتك.

ومنهم من يفضل النبي على الفيلسوف لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف ومن هؤلاء ابن سينا»[2].

ويخلص ابن تيمية من هذا الحوار إلى القول أنه نتيجة لهذا الاضطراب في منهج المعرفة وقع المؤمنون من الفلاسفة في أخطاء تربوية جعلت أساليبهم ومناهجهم عديمة الجدوى. فقد ظن هؤلاء وأمثالهم أن كمال النفس في مجرد العلم، ويجعلون العلم ـ الذي به تكمل ما يعرفونه هم ـ من علم ما بعد الطبيعة، ويجعلون العبادات رياضة لأخلاق النفس حتى تستعد للعلم فيصير صاحبها عالماً، معتزلاً موازياً للعالم الموجود.

وهؤلاء ضلوا المنهج الصحيح لأسباب:

---

(١) ابن تيمية، نفس المصدر والجزء، ص ١٧٩.

(٢) ابن تيمية، نفس المصدر والجزء، ص ٩ ـ ١٠.

الأول: أن كمال النفس ليس في مجرد العلم بل لا بد مع العلم بالله من محبته وعبادته والإنابة إليه.

والثاني: أن العلم الذي تكمل به النفس ليس هو علمهم الذي كثير منه جهل لا علم.

والثالث: أنهم لم يعرفوا العلم الإلّهي الذي جاءت به الرسل وهو العلم الذي تكمل النفوس بمعرفته والعمل به[1].

ثانياً: واستناداً إلى ما مر من اختلاف بين المدرسة القرآنية ومدرسة الفلاسفة في نظرية المعرفة فقد اختلف نظام التربية عند كل مدرسة عن الأخرى ولا يمكن أن يلتقي النظامان في شيء من الأصول أو الفروع.

ففي حين تعلم المدرسة القرآنية أن الله يعلم كل شيء كبر أو دق، وأنه خالق الكون ومدبر أموره، وأن الكون متغير وله نهاية، فإن مدرسة الفلاسفة الأرسطية تعلم أتباعها أن الله لا يعلم شيئاً وراء ذاته، وأن العالم أبدي وغير قابل للفناء.

ثالثاً: إن حجر الزاوية في منهج المعرفة في الإسلام هو قوله تعالى: ﴿وقل رب زدني علماً﴾. فالله وحده هو مصدر المعرفة، وهو المربي المعلم ومنه حصل الإنسان الأول - آدم - على مرتبته العلمية التي تفوق بها على الملائكة بما أودعه الله في وجدانه من الاستعدادات العلمية. والله سبحانه يكرم الذين يتخذون العلم وسيلة للإيمان.

ولهذا كله يبدأ منهج المعرفة في الإسلام بحقائق الوحي الثابتة المثبتة بالبراهين ثم تتفاعل مع ثمرات المعرفة العقلية والحسية ليحصل اليقين والاطمئنان.

أما حجر الزاوية في منهج المعرفة عند مدرسة الفلاسفة فهو توجه عقل

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، توحيد الربوبية، جـ ٢، ص ٩٤.

الفيلسوف لما أسموه بالعقل الفعال. كما أن منهج المعرفة عند الفلاسفة يبدأ بالشك ويقوم على الوهم لأنه منهج يقوم على القياس المجرد. فالفلاسفة يتصورون أشياء مجردة بعقولهم ويظنون أن لها جواهر ثابتة في الخارج[١].

لذلك لا يوجد للمتكلمين بالمنطق والآخذين بمنهج المعرفة الفلسفية أية شهرة في ميدان العلوم الإسلامية. وغالب العلوم حصلت بدون المنطق. والمعرفة ليست متوقفة على حدوده. والقرون الثلاثة الإسلامية التي شهدت بزوغ العلوم الإسلامية لم تستعمل منطق الفلاسفة الذي ابتدع بعد ترجمة الكتب الأعجمية الرومية على يد الفلاسفة.

وكذلك علم الطب وعلم الحساب وعلم اللغة وغيرها مما لا يحصى من العلوم لا تستعمل منطق الفلاسفة. والإنسان إنما وصل إلى المعرفة وتقدم في ميادين العلوم باسترشاده بتوجيهات منهج المعرفة القرآني الذي يقوم على استعمال الإنسان لسمعه وبصره وذوقه ولمسه الظاهر، وعلى ما يحسه ويشهده بقلبه ونفسه. أما منطق الفلاسفة فهو مجرد سفسطة لا تفيد في تصور الحقيقة[١].

وانطلاقاً من هذه المقارنة التي عقدها ابن تيمية بين كل من منهج المعرفة القرآني والفلسفي خلص إلى القول أن ما يقوم به الفلاسفة من محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة إنما هي محاولة فاشلة ومخادعة. ففي الوقت الذي تحاول مدرسة الفلاسفة التأليف بين الوحي والعقل كما تتصوره فإنها تعمل على بتر المسلم من الإسلام. ومع أن الفلاسفة يعترفون بالقرآن كمصدر للعقيدة الإسلامية إلَّا أنهم يقصدون تشويه العقيدة الإسلامية، وهم يدركون التناقض بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة الإسلامية[٢]..

ونتيجة لهذا التناقض أخطأ الفلاسفة في تصنيف العلوم الإنسانية، فقد

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، كتاب المنطق، جـ ٩، ص ٤٥ ـ ٤٨.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، توحيد الربوبية، جـ ٢، ص ١٥ ـ ٢٤.

قسموا العلوم إلى شرعية وعقلية. وأدرجوا تحت الشرعية ما أخبر به الشارع فقط. مع أن العلوم الشرعية قسمان: ما أخبر به الشارع، وما دل عليه. وهذا القسم الثاني يحتاج إلى العقل والأدلة والبراهين للكشف عنه، ويحتاج إلى أصول الدين ومسائل العقيدة لتأويل ظواهره وتفسيرها. وبذلك تكون العلوم الشرعية قسمين: سمعية وهو ما أخبر به الشارع، وعقلية وهو ما دل عليه الشارع[1] ولا تعارض بين القسمين سواء في المحتوى أو أدوات البحث.

ويفند ابن تيمية ما لجأ إليه الفلاسفة من افتراض الانشقاق بين العلوم الشرعية والعقلية فيقول:

«ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط...

وهذا ما تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات والنبوات والمعاد وغير ذلك. ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط. بل السمع الذي يقال أنه يخالفه، إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة. فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟»[2].

ولذلك فإن: «الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها، بل العلوم الفطرية الضرورية توافق ما أخبرت به الرسل ولا تخالفه»[3].

وانطلاقاً من ذلك كله كتب ابن تيمية مجلدات مطولة لتفنيد الأفكار التي كانت مدرسة الفلاسفة تبشر بها وتشيعها في مؤسسات العلم ودور الثقافة ومن أمثال هذه التفنيدات ما تضمنه المجلد التاسع من الفتاوى المسمى - كتاب المنطق - وأجزاء من كتاب - درء تعارض العقل والنقل - . وخلال هذا

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، أصول الفقه**، جـ ١٩، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.
(٢) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ١، ص ١٤٧.
(٣) ابن تيمية، **المصدر نفسه**، ص ١٣٣.

التفنيد قام بمسح تاريخي لدخول الفلسفة في الحياة الإسلامية ليبرهن على خطورة الأهداف التي يرمي إليها الفلاسفة. كذلك حاول أن يظهر بأن الهدف الأول الذي صاحب نشأة مدرسة الفلاسفة هو العمل لتشويه العقيدة الإسلامية. ولذلك كان الفلاسفة السبب الرئيسي في ظهور اتجاهات الزندقة والنفاق في العالم الإسلامي.

وخلال هذا التفنيد الذي قام به ابن تيمية للفلسفة والفلاسفة شن هجوماً خاصاً ضد ـ ابن سينا ـ واصفاً إياه بأنه أخطر الزنادقة الذين حاولوا تشويه العقيدة الإسلامية، وأنه كان مدفوعاً في عدائه للإسلام بسبب شعوبيته وانتمائه إلى الباطنية الإسماعيلية. وبسبب هذا الانتماء مال إلى الفلسفة ووضع منهجاً للمعرفة بأسلوب يهدم منهج الأنبياء كالقانون الذي ذكره في «رسالة الأضحوية» والتي قال فيها أن الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ أن يفهم الجمهور ظواهرها، وإن كانت هذه الظواهر كذباً وباطلاً ومخالفة للحق. أي أن الأنبياء قصدوا إفهام الجمهور الكذب والباطل للمصلحة ومما قال ابن تيمية في هذا المجال:

«إن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته وأباه وأخاه كانوا من هؤلاء الملاحدة، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك، فإنه كان يسمعهم يذكرون العقل والنفس...

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين، وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة. أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه، ومما أحدثه مثل كلامه في النبوات وأسرار الآيات والمنامات، بل وكلامه في بعض الطبيعيات، وكلامه في واجب الوجود ونحو ذلك...

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض الإصلاح حتى راجت

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ ١، ص ٩.

على من يعرف دين الإسلام من الطلبة والنظار. وصار يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض، فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده. ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلٓهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيهـا من الباطل، فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية، خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان. وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات»[1].

ويضيف ابن تيمية أن دور ابن سينا لم يقتصر على إفساد الفكر التربوي وإنما تعداه إلى أساليب أخرى فابتدع عدداً من وسائل اللهو لتحل محل سماع القرآن والأذكار. ومما قاله في هذا الشأن:

«وكذلك ابن سينا في «إشاراته» أمر بسماع الألحان وبعشق الصور، وجعل ذلك مما يزكي النفوس ويهذبها ويصفيها. وهو من الصابئة الذين خلطوا بها من الحنيفية ما خلطوا»[2].

وبعد هذه المناقشة العقلية لمنهج الفلاسفة في المعرفة والتربية قام ابن تيمية بمسح تاريخي قدم خلاله شواهد عديدة على فساد ثمرات منهاج التربية الفلسفية، وكيف أن حكام المسلمين اعتبروا خطرهم وطردوا الفلاسفة من التدريس في المدارس وصادروا مدارسهم معتبرين ذلك أهم من استرجاع المدن التي بيد الصليبيين[3].

د ـ انتقاد مدرسة علماء الكلام:

يذكر ابن تيمية أن الأساس الذي قام عليه منهج المعرفة عند أهل الكلام هو اعتمادهم على النظر العقلي في العلم ودليله دون أن يقيدوه

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **المنطق**، جـ ٩، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٢) ابن تيمية، **الاستقامة**، جـ ١، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(٣) ابن تيمية، **الفتاوى**، **المنطق**، جـ ٩، ص ٧.

بالكتاب والسنة ولقد تسرب الخطأ إلى هذا المنهج من أمرين.

الأول: أن أصحابه أهملوا جانب الإرادة وأعمال القلوب.

والثاني: أن أصحابه استبدلوا النظر الشرعي بالنظر البدعي[1].

والنظر الشرعي هو أن يعمل العقل والحس جهدهما للوصول إلى الحقيقة ثم تُعرض النتائج التي يتوصلان إليها على الكتاب والسنة فإن وافقتهما أخذ بها وإن خالفتهما يجري رفضها.

أما النظر البدعي فهو يعكس القاعدة. أي أنه يتأول نصوص القرآن والسنة حتى توافق ما وصل إليه العقل والحس. وفي هذا يقول ابن تيمية:

«والمفترقة من أهل الضلال تجعل لها ديناً وأصول دين قد ابتدعوه برأيهم، ثم يعرضون على ذلك القرآن والحديث، فإن وافقه احتجوا به اعتضاداً لا اعتماداً، وإن خالفه فتارة يحرفون الكلم عن مواضعه ويتأولونه على غير تأويله، وهذا فعل أئمتهم وتارة يعرضون عنه ويقولون: نفوض معناه إلى الله، وهذا فعل عامتهم.

وعمدة الطائفتين في الباطن غير ما جاء به الرسول، يجعلون أقوالهم البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجبها، والمخالف إما كافر وإما جاهل لا يعرف هذا الباب. وليس له علم بالمعقول ولا الأصول، ويجعلون كلام الله ورسوله الذي يخالفها من المتشابه الذي لا يعرف معناه إلاَّ الله، أو لا يعرف معناه إلاَّ الراسخون في العلم. والراسخون في العلم عندهم من كان موافقاً لهم على ذلك القول. وهؤلاء أضل ممن تمسك بما تشابه عليه من آيات الكتاب وترك المحكم»[2].

«والمقصود هنا أن الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مقدمة التفسير، جـ١٣، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مقدمة التفسير، جـ١٣، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

ويتدبر معناه ويعقل، ويعرف برهانه ودليله إما العقلي وإما الخبري السمعي. ويعرف دلالة القرآن على هذا وهذا. ويجعل أقوال الناس التي قد توافقه وتخالفه متشابهة مجملة»[1].

وبسبب هذا المنهج المعكوس صار منهج المعرفة عند علماء الكلام منهجاً خاطئاً، ومن دلائل هذا الخطأ ثلاثة أمور:

الأول: أن أهل الكلام أكثر الناس حيرة وشكاً، وأكثرهم انتقالاً من قول إلى قول. وهم يجزمون بالقول في موضع وينقضونه في موضع آخر، ويكفرون قائله في موضع ثالث. وهذا دليل على عدم اليقين.

ويضرب ابن تيمية مثلاً لهذا التناقض والحيرة والشكوك بما حدث مع عالمين شهيرين هما: الإمام الجويني، والإمام الغزالي. فيذكر أن الجويني ترك ما كان ينتحله ويقرره واختار مذهب السلف، وأنه كان يقول: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام! فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به». وأنه قال عند موته: «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت فيما نهوني عنه. والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني! وها أنذا أموت على عقيدة أمي! أو قال: عجائز نيسابور».

وأما أبو حامد الغزالي فقد استطرد ابن تيمية في تحليل رحلته الفكرية عبر الكلام والفلسفة والتصوف إلى أن انتهى ـ كما يقول ابن تيمية ـ إلى منهاج أهل السنة في أيامه الأخيرة.

ويفصل ابن تيمية في ذلك فيذكر أن «أبا حامد الغزالي ـ مع أنه له العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول وغير ذلك، مع الزهد والعبادة وحسن القصد وتبحره في العلوم الإسلامية أكثر من أولئك ـ فإنه قاده منهج علم

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، نفس المصدر والجزء، ص ١٤٤.

الكلام إلى مقولات الفلاسفة وغيره. ثم انتقل إلى منهج الصوفية لأنه «لم يكن عنده طريق غيرها لانسداد الطريقة الخاصة السنية النبوية عنه بما كان عنده من قلة العلم بها، ومن الشبهات التي تقلدها من المتفلسفة والمتكلمين».

ويضيف ابن تيمية أن الغزالي رجع بعد ذلك كله إلى طريقة أهل الحديث وصنف «إلجام العوام عن علم الكلام».

والسبب الثاني: لفساد منهج المعرفة عند أهل الكلام أنهم أعظم الناس افتراقاً واختلافاً مع دعوى كل منهم أن الذي يقوله حق مقطوع به قام عليه البرهان.

والسبب الثالث: أن من هؤلاء من يصرح بأن عقله إذا عارضه الحديث حمل معنى الحديث على عقله، وقدم عقله على الحديث، وجعل عقله ميزاناً للحديث. وهذا هو عين الخطأ وهو الذي أوقع الاتحاديون من الصوفية والفلاسفة في الأخطاء التي قارفوها.

وهناك طائفة من أهل الكلام يسمون ما وضعوه «أصول الدين» وهذه مغالطة عظيمة لأن الرسول ﷺ قد بين فروع الدين وأصوله سواء[1].

هـ ـ انتقاد التربية الشيعية:

كان التشيع أحد الأهداف الرئيسية التي جاهد ضدها ابن تيمية بسيفه وقلمه، وكثيراً ما صرح أنهم ضلوا من خلال الخطأ الذي قادهم إليه منهج المعرفة الذي وضعوه. ذلك أنهم جعلوا الأئمة هم مصدر العلم وطريق المعرفة، وأنهم معصومون لا يخطئون ويعلمون كل شيء. وبذلك يرى ابن تيمية أن محور المعرفة عند المدرسة الشيعية لا يختلف عن المدرسة الفلسفية لأنهم جعلوا الإنسان مصدر المعرفة مخالفين بذلك المنهج القرآني الذي

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، مفصل الاعتقاد**، جـ ٤، ص ٥٠ ـ ٩٧.

يقرر أن الله هو مصدر المعرفة، وبذلك قطع المنهاج الشيعي أتباعه من الصلة بالقرآن والسنة وأحل محلهما الأئمة. ومع أن ابن تيمية وضع كتاباً خاصاً لتفنيد منهاج التشيع وهو الكتاب المعروف باسم «منهاج السنة»، إلَّا أنه انتقد التشيع في غالب كتاباته وفي كل ميدان من ميادين المعرفة. ولقد ركز خلال ذلك على المتطرفين منهم الذين تمثلوا في المذهب الإسماعيلي الباطني الذي استمر حتى زمن ابن تيمية يلعب دوره الخطير. ولقد أبرز ابن تيمية طابع الكفر والزندقة المميز لهذا المذهب الذي تستر بالتشيع ليخفي أهدافه الحقيقية المعادية للإسلام. وأشار إلى مناهجهم في إعداد الأتباع بأنها تبدأ بالمتعلم ابتداء من دعوته إلى مناصرة آل البيت، ثم يتدرجون به حتى يخرجونه من الإسلام كلية. ودافعهم في ذلك هو حقدهم على الإسلام الذي أطاح بتسلط أسلافهم أكاسرة الفرس من أجداد عبدالله بن ميمون القداح مؤسس هذا المذهب[1].

ولقد ذكر ابن تيمية أن خطورة هذا المذهب في أمرين: الأول، أنهم جعلوا للفظة القرآنية ظاهر وباطن. ونعتوا الظاهر بالتمويه وضمنوا الباطن أفكارهم الملحدة. ويقدم ابن تيمية مثلاً لذلك فيقول:

«فيقولون: أن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وأن صيام رمضان كتمان أسرارهم، وأن حج البيت السفر إلى شيوخهم. ونحو ذلك. من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء.

وأضاف أن منهم من يقول أن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة: «فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات وأباحوا له المحظورات. وقد يدخل في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب»[2].

(١) ابن تيمية، الفتاوى، مفصل الاعتقاد، جـ ٤، ص ١٦٢.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى، مجمل اعتقاد السلف، جـ ٣، ص ٢٩ ـ ٣٠.

وإلى جانب المناقشة العقائدية للفكر الإسماعيلي، قام ابن تيمية بمسح تاريخي لآثار الفكر الشيعي والإسماعيلي في الحياة الإسلامية، فذكر أن انتشار الفكر الباطني الإسماعيلي أدى إلى هزيمة العالم الإسلامي أمام الغزو الصليبي والغزو المغولي الذي أطاح بالخلافة العباسية.

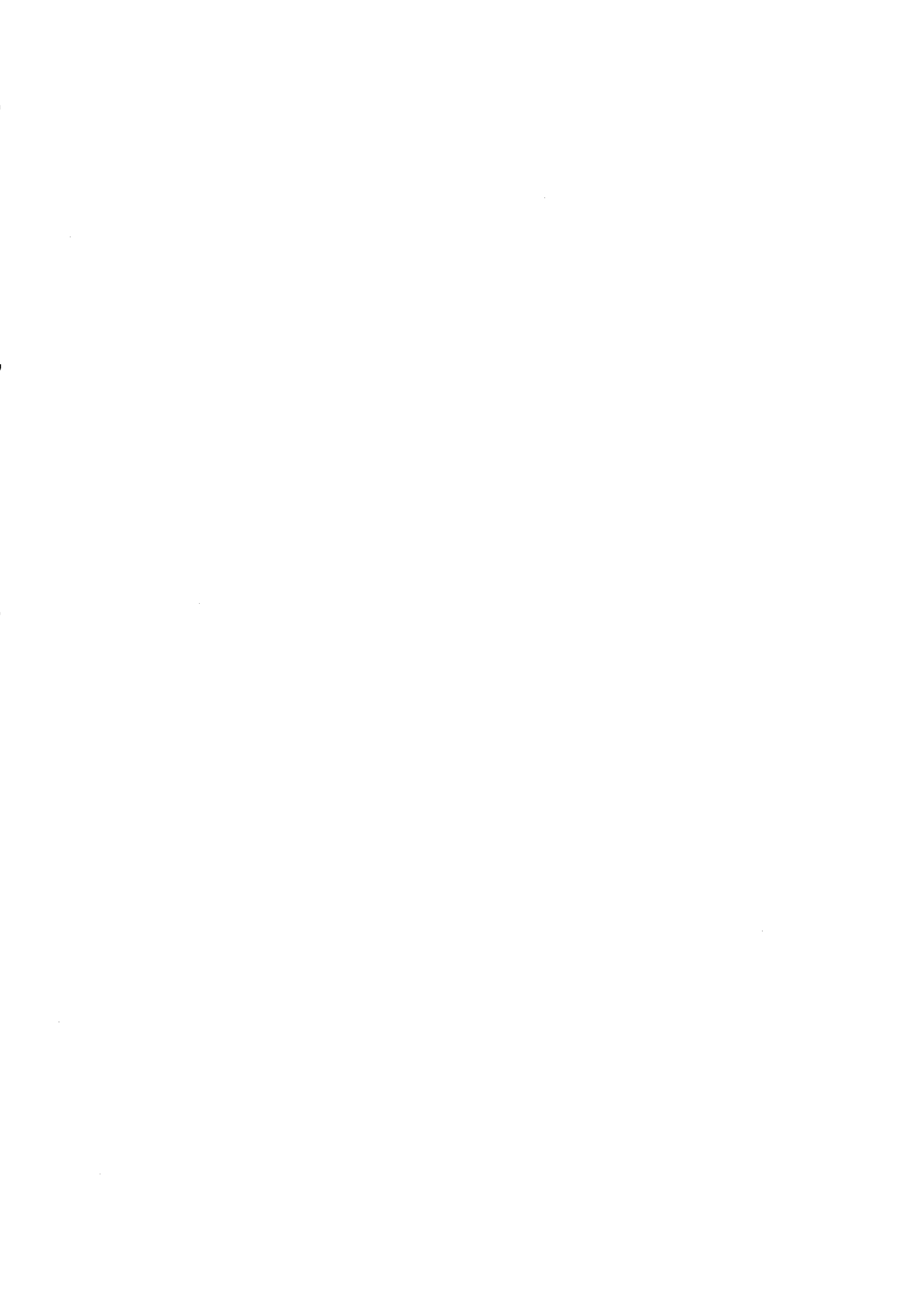
وأضاف أن اليقظة الإسلامية التي قادها آل زنكي والأيوبيون إنما بدأت يوم عمد كل من نور الدين وصلاح الدين إلى تجفيف مصادر الفكر التربوي الإسماعيلي الباطني، وذلك بإغلاق المدارس الشيعية في مصر وسوريا، وإقامة المدارس والمؤسسات التربوية السنية. فقد ترتب على هذا التغيير التربوي تغيير في الأحوال السياسية والعسكرية والاجتماعية واستعاد العالم الإسلامي قوته ومكانته وهزم الصليبيين وحرر الأقطار المحتلة[1].

ويلاحظ أن انتقاد ابن تيمية للاتجاهات التربوية والمدارس التربوية التي مر ذكرها كان شديد التأثر بالمآل الذي انتهى إليه العالم الإسلامي من الضعف والاضطراب، ولقد استمر هذا الطابع العقائدي للتصور التربوي بعد ابن تيمية ولون أفكار المربين الذين تأثروا به من بعده.

ولا شك أن هذا الانتقاد الذي استعرضناه قد أسهم في إثارة المدارس المذهبية، والفرق المنحرفة من الزنادقة وجماعات الصوفية والفلاسفة وعملوا ضده في فترات محنته المختلفة.

* * *
* *
*

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ ١ «الفرقان» ص ١٣٣ - ١٣٤.



البَابُ الخَامِسُ

الخلاصة : ملاحظات وإسهامات



ملاحظات وإسهامات

عاش شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في الفترة الواقعة ما بين ٦٦١ هـ - ٧٢٨ هـ. وأمضى حياته في كل من سوريا ومصر وشارك بفاعلية مؤثرة عميقة في الحياة العلمية والدينية والسياسية والاجتماعية حتى أصبح - بحق - أحد مشاهير أعلام الإسلام في العلم والفكر والاجتماع.

ولقد امتاز ابن تيمية بين أقرانه من العلماء المعاصرين بثلاثة أمور:

الأول: الصلة الوثيقة بالقرآن والسنة ومنهج السلف من الأجيال الثلاثة الأولى في الإسلام. فأكسبه هذا كله - بالإضافة إلى ما أوتي من قوة في الذكاء وصفاء في التفكير - وضوحاً في الرؤيا وسداداً في البحث والنظر. أضف إلى ذلك ثقافته الموسوعية التي أحاطت بالتراث الإسلامي الذي تسلمه جيله عمن سبق من الأجيال أو ضمه المجتمع الإسلامي خلال تفاعله مع المجتمعات الأخرى.

ومع أنه عاش في عصر ضربته المذهبية والتقليد إلَّا أنه استطاع أن يتمرد على ذلك كله وتحرر من ضيق الأفق الذي أصاب الغالبية من علماء عصره.

والأمر الثاني: أن ابن تيمية في تفكيره التربوي كان يعكس حاجات مجتمعه وعصره ويتفاعل معهما بإيجابية مؤثرة فعالة. وإذا قارناه في هذا المجال بابن جماعة - صاحب كتاب: تذكرة السامع والمتعلم - والذي يعتبره

الباحثون في وقتنا من أعلام التربية الإسلامية نجد الفرق واضحاً بين الرجلين. ولا بد أن نلاحظ أن الرجلين عاشا في زمن واحد ومجتمع واحد وتداخلت أحداث حياتهما إيجاباً وسلباً. ومهما قيل عن كتاب ابن جماعة فهو لا يعدو أن يكون كتاباً في تاريخ التربية الإسلامية، أو سجلاً لمجموعة من المقولات والآراء التربوية التي تسلمها ابن جماعة عن الماضين. والباحث لا يجد في الكتاب أي أثر للأحداث المعاصرة ولا مشاركة في مواجهة المشكلات التربوية التي كان مجتمع ابن جماعة وابن تيمية يزخر بهما ويعاني منهما.

ويختلف ابن تيمية عن ذلك تمام الاختلاف فهو في أفكاره التربوية والعقدية يتحدى مظاهر الجمود والتقليد التي ضربت الحياة الفكرية لدى معاصريه. وهو حينما يتعامل مع التراث وآثار الماضين إنما يقوم بالبحث عن أصول الصواب والخطأ القائمين في مجتمعه، ويعمل بوضوح وعمق على الكشف عن نقطة الانحراف في مسيرة الفكر الإسلامي والتربية الإسلامية والحياة الإسلامية العامة مستهدفاً من ذلك كله رد الفكر الإسلامي والمؤسسات التربوية إلى الصراط المستقيم الذي انحرفتا عنه خلال فترات المذهبية والتقليد. ومع أن ابن تيمية لم يحدث الانقلاب الفكري والاجتماعي اللازم لتصويب الحياة الإسلامية في مجتمعه إلاَّ أن أثره استمر في التاريخ الإسلامي حيث استلهمت أفكاره وروحه حركات الإصلاح التي شهدها العالم الإسلامي الحديث في جميع الميادين.

لقد آمن ابن تيمية بأن مدارس الفكر الإسلامي المعاصرة ومؤسساتها التربوية كانت في زمانه تقسم إلى قسمين: إما جماعات منحرفة استغلت الفكر والتربية لتدمير الحياة الإسلامية برمتها وقطعها عن الأصول الإسلامية في القرآن والسنة.

وإما مذاهب وفرق وطرق ضربتها آفات التقليد والبدع وأشاعت بينها الاختلاف في الفهم، والجمود في التفكير، مما أعطى الفرصة للفرق المنحرفة

لتقوى وتنتشر، وأتاح للمشكلات المختلفة في الاجتماع والسياسة أن تقوى وتشيع وتضعف المجتمع الإسلامي أمام التحديات المختلفة في الداخل والخارج.

والأمر الثالث: الذي ميز ابن تيمية بين أقرانه المعاصرين، أنه في معالجاته التربوية والفكرية تناول كلاً من الفرد والمجتمع سواء، بعد قرنين تقريباً انزوى خلالها المربون والمرشدون والمدرسون والوعاظ على معالجة شؤون الفرد وأخلاق الفرد، وركزوا على آخرة الفرد ومصيره، أما دور الأمة المسلمة الحضاري ورسالتها العالمية بين الأمم الأخرى وما يتعلق بذلك من نظم في السياسة والاجتماع والاقتصاد وشؤون الإدارة والحرب فهذه كلها قد انسحب الباحثون من ميادينها تحت تأثير الإرهاب السياسي الذي ميز تلك الفترة، أو بسبب المذهبية والتقليد التي أدت إلى اغتراب الباحثين والدارسين والطلاب والمعلمين في أقبية الماضي والمذاهب والفرق، وما عشش في تلك الأقبية من خصوصات وصراعات أدت إلى توقف التجديد ـ أو الاجتهاد ـ في الفكر الإسلامي والتربية الإسلامية، ومزقت مكونات هذا الفكر إلى أقسام مبتورة عن أصولها الأولى، ثم مضت ترقع الخروق التي أحدثها التقسيم والتجزئة بما استعارته من فلسفات الأمم الأخرى القديمة ومن عقائد الأديان السابقة مما أدى كله إلى تعكير صفاء الفكر الإسلامي وتشويه نصاعته!

لذلك آمن ابن تيمية أن المفهوم الصحيح للتربية في زمانه لا يوجد عند مذهب معين أو طائفة معينة. وأن كثيراً من الخصومات المذهبية ومظاهر التقليد قد شوهت نصاعة التربية الإسلامية وعكرت صفاءها وأوقفت فاعليتها. ولقد نتج عن ذلك كله انقسام المجتمع الإسلامي إلى مذاهب وطوائف متصارعة الأمر الذي أعطى حركات الزندقة الفارسية الفرصة لإحياء تراثها الجاهلي ولغاتها والتنكر للعقيدة الإسلامية الصحيحة تحت ستار الفلسفة والتشيع والتصوف وغير ذلك، وأعاد لسلالات القيادات الفارسية التي هزمها الفتح الإسلامي النفوذ تحت أسماء جديدة مثل الإمام والفيلسوف وغير ذلك.

ولإعادة بناء التربية الإسلامية على أسس إسلامية صحيحة بلور ابن تيمية مجموعة من الآراء والمبادىء في ميادين أصول التربية وفلسفتها والمناهج والتعلم وطرائق التعليم وغير ذلك من الميادين التربوية. ولقد تميزت آراؤه في هذا المجال بأمور ثلاثة:

الأول: أنه اعتقد أن التربية يجب أن تركز على بعث عقيدة التوحيد وتطهير حياة الأمة من البدع والانحرافات كمقدمة لتأهيل الأمة لحمل رسالة الإسلام مرة ثانية.

والثاني: أن مقياس التربية السليمة هو قيامها على أصول مستمدة من القرآن والسنة وانسجامها مع تطبيقات السلف، وإعادة توصيل المتعلم بالقرآن والسنة دون حاجة لوسطاء في الفهم والاستنباط.

والثالث: أن التربية لا يمكن فصلها عن التوجيه العام للمجتمع، وهي ترتبط بالحياة اليومية وما يتفاعل خلالها من المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد والممارسات الإدارية والسياسية والاجتماعية وغير ذلك.

وفي ضوء هذه المعايير الثلاثة ناقش ابن تيمية ـ في أعماله الواسعة ـ مفاهيم التربية الإسلامية وأصولها وترك آثاراً هامة في هذا الميدان. وميزة هذه الآثار أنها بالرغم من بعد الفترة الزمنية فإنَّها ما زال لها من الجدة والمرونة ما يؤهلها للإسهام الفعال في النهضة التربوية التي يتطلع إليها العالم الإسلامي اليوم. ويمكن القول أن هذه الآثار الإيجابية تتمثل فيما يلي:

١ ـ أقام ابن تيمية الأصول التربوية باعتبار أن وظيفة التربية هي إعداد الأمة الإسلامية لحمل رسالة الإسلام إلى العالم كله. وبذلك عارض المفهوم المذهبي للتربية الذي نشأ قبل ابن تيمية بقرون وأثر في التنظيم التربوي ومؤسسات التعليم. ولقد استمر مفهوم التربية الذي طرحه ابن تيمية حتى العصور الحديثة وأثر في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر في الميادين العقائدية والتربوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

٢ ـ لقد عالج ابن تيمية مفهوم التربية بتصور أوسع مما كان يشار إليه على أنه تربية وتعليم. فلقد اقتصر اسم «التربية» حتى في عصورنا الحاضرة على التعليم الرسمي الذي يقدم للناشئة في المدارس. ولكن الفكر التربوي عند ابن تيمية لا يفصل التربية عن الثقافة والتوجيه العام، وهذا ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) اليوم: «التثقيف العام» أو enculturation. أي العملية التي يتم من خلالها تقبل المجتمع والأفراد للعقائد والقيم وطريقة الحياة التي يراد إشاعتها في القول والعمل، وفي التعليم والتدريب، وفي العادات والأعياد والاحتفالات والمهن والفنون، وفي العبادات والنشاطات الاجتماعية.

٣ ـ إن كثيراً من أفكار ابن تيمية في التربية يمكن أن ترفد الفكر التربوي المعاصر على المستوى العالمي. من ذلك أفكاره التي تقرر أن نفس الإنسان يمكن تطويرها وتشكيلها عن طريق التربية بحيث يمكن الارتقاء بالفرد إلى أعلى درجات الإنسانية، أو النزول به إلى درك الحيوان في الميادين الأخلاقية والسلوكية.

كذلك يلفت ابن تيمية الانتباه إلى ضرورة العناية بتربية الإرادة إلى جانب تربية العقل. وإن التربية النافعة لا يجوز أن تقتصر على الجوانب العقلية والمادية. فالتربية يجب أن توسع وظيفتها حتى تشمل قلب الإنسان وإرادته ونفسه، وأن ترتقي بها جميعها إلى ما يناسب مكانة الإنسان السامية بين المخلوقات بدون اعتبار للآراء والفلسفات التي تقسم بني الإنسان إلى جماعات متباينة طبقاً لمقاييس العرق واللون والدوافع الذاتية.

ولا شك أن هذه الأفكار هي الآن مدار اهتمام رجال الفكر التربوي العالمي بين جميع التخصصات والأقطار. يقول رينيه دوبو Rene Dubos عالم البيئات الشهير ما يلي:

«إن الظاهرة المخيفة في حياة الإنسان هي قابليتُه للتكيف مع ما يرتقي

به أو يحيط به. حتى في الأحوال التي تدمر قيم الإنسان التي منحته خصائصه المميزة»[١].

وفي حديثه عن ضرورة تربية الإرادة النبيلة التي توجه سلوك الإنسان. وفي حديثه عن ضرورة تكامل الدين والعلم، يلفت ابن تيمية الانتباه إلى الحاجة الماسة التي يراها المختصون شرطاً لنجاة الإنسان في العصر الحديث. وممن عبر عن هذه الحاجة ـ مادوكس فورد مادوكس Madox Ford Madox حيث قال:

«لن تصان حضارتنا المعاصرة من الدمار الذي يتهددها إلاَّ إذا تطورت قلوب الناس الذين يعيشون على الأرض. فالقلوب المتحضرة هي التي تبقي هذه الحضارة حية مستمرة لا تطوير الآلات ولا ثرثرة الاقتصاديين»[٢].

ومثل هذه الآراء تتردد في كل يوم من عدد كبير من المربين والمفكرين ومن أمثلتهم: إيرك فروم Erick Fromm وأبراهام ماسلو Abraham Maslow. ولقد كتب الأخير بحوثاً غير قليلة حول ضرورة تكامل الدين والعلم، واشترط صفات للدين المنشود لا تنطبق إلاَّ على الإسلام. من ذلك بحثه بعنوان: «Dichotomized Science and Dichotomized Religion» الذي تمَّت ترجمته بعنوان: «خطر الانشقاق بين الدين والعلم»، ومما جاء فيه: «لقد درجت النظرة على اعتبار كل من الدين والعلم عالمين منفصلين عن بعضهما البعض، وذلك بسبب الفهم الضيق لكل من العلم والدين. لقد خنق هذا الفصام مفهوم العلم في القرن التاسع عشر في دائرة ضيقة هبطت بالعلم وحصرته في ميدان الميكانيكا والفلسفة الوضعية، وجردته من القيم الإنسانية، ومن هنا ألصق العلم بنفسه الخطأ المشين الذي زعم أن ليس للعلم ما يقوله في قضايا النشأة الإنسانية والمصير والتطلعات العليا والقيم الروحية. ومثله هذه المقولات التي

---

(١) Rene Dubos. **So Human an Animal.** (New York: 1968). pp. 94.

(٢) Urban And M. Glenny (eds.) **Can We Survive Our Future.** (London: 1972). p. 7.

زعمت أن هذه الموضوعات هي أمور خارجة عن ميدان المعرفة الإنسانية. وأنها لا يمكن التأكد منها أو إثباتها بطريقة تقنع العقل، وإبرازها كحقائق تقنع الأذكياء. لقد حكم هذا الاتجاه على العلم بالإخفاق وقصر مفهومه على التكنولوجيا وأبرزه مجرداً من الأخلاق وقواعد الأدب الإنساني. وبذلك لم يعد العلم شيئاً ذا بال، وصار لا يزيد عن كونه مجموعة من الطرائق والأدوات، وأداة يستعملها الصالح والشرير لأي هدف خيِّر أو خبيث»[1].

٤ ـ وأخيراً من الواضح أن ابن تيمية قد عمل جاداً لبلورة أصول تربوية ومقاييس تربوية يمكن أن تستند إليها نظم التربية الإسلامية، وتساعد على التزام جانب القرآن والسنة، والمحافظة على هذه النظم التربوية من الانحراف والزيغ.

ولعل من المفيد أن نقول أن ما جاء به ابن تيمية لم يفهم لدى الجميع كما أراد له أن يفهم وخاصة فيما يتعلق بالتربية والتطور.

لقد كان إحساس ابن تيمية بمتطلبات التطور والتغير عميقاً جداً، كما أن تحليله لتطور العلوم الإسلامية والتراث الإسلامي، ومقارنته بين إنتاج الأولين والمتأخرين في ميادين العلوم الدينية والطبيعية يقدم أمثلة واضحة لإدراكه لهذا التطور. غير أن بعض من أرادوا اقتفاء منهجه واتباع سبيله لم ينجحوا في الجمع بين اقتفاء منهج السلف في الحفاظ على الأصول الإسلامية وبين التجديد الذي تقتضيه ظروف المجتمعات الإسلامية المتغيرة عبر العصور، كما خلطوا بين البدعة التي حاربها ابن تيمية وبين المصالح المرسلة التي تقتضيها الحاجات المتجددة.

ولقد أدى هذا في بعض الفترات إلى بعض التناقض في مواقف هؤلاء

(١) Abraham. H. Maslow. **Religions, Values, And Peak - Experience.** p. 12.
ترجمة المؤلف مجلة الأمة القطرية عدد ربيع الأول عام ١٤٠١ هـ.

الذين اخطؤوا تفسير ابن تيمية في ولائه لمنهاج السلف الصالح.

ولعلَّ الذهبي وابن رجب يقدمان مثالاً لذلك. لقد أراد ابن رجب أن يسير على الدرب الذي اختطه ابن تيمية في التزام منهاج السلف فكتب في «فضل علم السلف على الخلف» وفصل «في معنى العلم وانقسامه إلى علم نافع وعلم غير نافع»[1]. وشابهه في هذا الموقف الإمام الذهبي. ولكن الاثنين انتهيا إلى الدعوة للوقوف عند إنتاج السلف ومعارضة أي مزيد في هذا المجال، وإلى معارضة العلوم الطبيعية والطب والهندسة والحساب واعتبارها كلها صنعة من الصنائع التي لا يثاب صاحبها عليها ولا يعاقب إذا لم يتكبر على الناس ولا يتحامل عليهم[2].

وخلفهما نفر واجهوا نفس المشكلة، مشكلة الخلط بين البدعة والتجديد وأحياناً جعلهم هذا الخلط يصطدمون بمبدأ كبير جاهد ابن تيمية من أجله وناله الأذى الكبير في سبيله وهو الدعوة للاجتهاد ومحاربة التقليد والجمود. إن المشكلة عند أمثال هؤلاء أنهم خلطوا بين «منهاج السلف» و «علوم السلف». فحسبوا أن ابن تيمية دعا إلى الاكتفاء بعلوم السلف، ونسوا أنه دعا إلى اقتفاء «منهاج السلف». والفرق بين «علوم السلف». و «منهاج السلف» فرق كبير.

ولكن التطبيقات التربوية لآراء ابن تيمية - أثبتت أنه مما يميز هذه التجربة هو المحافظة على الأصول الإسلامية ثم مراعاة مقتضيات التغير التي يمر بها المجتمع، وتلبية متطلبات التنمية وحاجات التقدم العلمي والتكنولوجي. بل إن هذه الظاهرة أصبح لها مزاياها إلى درجة جذبت أنظار المراقبين في الأقطار الأخرى، وجعلت أمثال - بول مورمان - يطلقون على هذه التجربة اسم «العصر الذهبي للتربية الإسلامية»[3].

---

(١) ابن رجب، **فضل علم السلف على الخلف**، (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٧٤) ص ٤.

(٢) الذهبي، **بيان زغل العلم والطلب**، (دمشق: ١٣٤٧) ص ٢٧ - ٢٨.

(٣) Paul Moorman, «The Golden Age of islamic Education», **Change**, (Vol. 10. No. 3 1978). p. 14.

إن ما يحتاجه العالم العربي والإسلامي إذن، هو مزيد من البحث في الأصول والتراث بهدف فهم أعمق للأصول التربوية في التاريخ الإسلامي وبذلك يتمكن من إقامة نظم تربوية ومفاهيم تربوية أصيلة في انتسابها للماضي، مرنة في تلبيتها لحاجات الحاضر، قادرة على تحديد مسارات المستقبل.

* * *



المصادر والمراجع

أ ـ مؤلفات ابن تيمية

١ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **توحيد الألوهية**، جـ ١.

٢ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **توحيد الربوبية**، جـ ٢.

٣ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **مجمل اعتقاد السلف**، جـ ٣.

٤ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **مفصل الاعتقاد**، جـ ٤.

٥ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **الأسماء والصفات**، جـ ٥.

٦ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **الأسماء والصفات**، جـ ٦.

٧ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **كتاب الإيمان**، جـ ٧.

٨ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **كتاب المنطق**، جـ ٩.

٩ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **علم السلوك**، جـ ١٠.

١٠ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **التصوف**، جـ ١١.

١١ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **كتاب القرآن**، جـ ١٢.

١٢ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **التفسير**، جـ ١٣.

كل هذه المجلدات مطبوعة في الرياض ١٣٨١ ـ ١٩٦١ م.

١٣ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **كتاب التفسير**، مجلد ١٤.

١٤ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **كتاب التفسير**، مجلد ١٥.

١٥ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **كتاب التفسير**، مجلد ١٦.

١٦ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الغليم، الفتاوى، **كتاب التفسير**، مجلد ١٧.

١٧ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، **أصول الفقه**، مجلد ١٩.

١٨ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى، أصول الفقه**، مجلد ٢٠.
١٩ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى، كتاب الصلاة**، مجلد ٢٢.
٢٠ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى، كتاب الفقه**، مجلد ٢٣.
٢١ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى، كتاب الفقه**، مجلد ٢٥.
٢٢ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى، كتاب الفقه**، مجلد ٢٨.
٢٣ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى، كتاب النكاح**، مجلد ٣٢.

كل هذه المجلدات طبعت في الرياض عام ١٣٨٢ ـ ١٩٦٢.

٢٤ ـ ابن تيمية، **اقتضاء السراط المستقيم**، مكة المكرمة، ١٣٨٩ هـ.
٢٥ ـ ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، مطبعة المجد، المملكة العربية السعودية.
٢٦ ـ ابن تيمية، **كتاب الإيمان**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢/١٩٧٢.
٢٧ ـ ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، مجلدان، بيروت: دار التراث العربي، ١٩٧٢ ـ ١٣٩٢.
٢٨ ـ ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الأجزاء ١، ٦، ٨ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود. ١٤٠٠ ـ ١٤٠٣ هـ.
٢٩ ـ ابن تيمية، **الاستقامة**، جـ ١، جـ ٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود. ١٤٠٣، ١٩٨٣.
٣٠ ـ ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، جـ ١، القاهرة: ١٣٧١ ـ ١٩٥١.
٣١ ـ ابن تيمية، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، بيروت: المكتب الإسلامي ١٣٨٣ ـ ١٩٦٤.
٣٢ ـ ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، القاهرة: ١٣١٨ ـ ١٩٠٠.

* * *

ب ـ المصادر

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ صحيح البخاري.
٣ ـ صحيح مسلم.

٤ ـ أبو شامة، عبد الرحمن، **كتاب الروضتين**، جـ ١ القاهرة: ١٩٤٧ م.
٥ ـ البيهقي، أحمـد، **مناقب الشافعي**، جـ ٢، القاهـرة: دار التـراث، ١٣٩١ ـ ١٩٧١.
٦ ـ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ٤ أجزاء، القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ.
٧ ـ المقريزي، تقي الدين أحمد. **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، مجلد ٢، القاهرة: ١٢٧٠ ـ ١٨٥٣.
٨ ـ المناوي، عبد الفتاح، **الجامع الصغير**، جـ ٤، القاهرة.
٩ ـ النعيمي، عبد القادر، **الدارس في تاريخ المدارس**، جـ ١، دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٦٧ ـ ١٩٤٨.
١٠ ـ القفطي، علي بن يوسف، **إخبار العلماء**، القاهرة: ١٣٢٦ ـ ١٩٠٨.
١١ ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، القاهرة: مكتبة الحلبي ١٣٨١ ـ ١٩٦١.
١٢ ـ الشيزري، عبد الرحمن. **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، القاهرة: لجنة التأليف والنشر، بلا.
١٣ ـ الذهبي، محمد بن أحمد. **بيان زغل العلم والطلب**. دمشق، ١٣٤٧.
١٤ ـ الطوسي، نصر الدين محمد. «آداب المتعلمين»، **في آداب المتعلمين**، تحقيق أحمد عبد الغفور، بيروت: ١٣٨٦ ـ ١٩٧٦.
١٥ ـ العليمي، مجير الدين عبد الرحمن، **المنهج الأحمد**، مجلدان، القاهرة: المؤسسة السعودية، ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣.
١٦ ـ الزرنوجي، برهان الدين، **تعليم المتعلم طريق التعلم**، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٦٧ ـ ١٩٤٨.
١٧ ـ ابن عبد الوهاب، محمد، **مجموعة التوحيد النجدية**، مكة المكرمة، ١٣٩١ هـ.
١٨ ـ ابن أبي يعلى، محمـد، **طبقـات الحنـابلة**، مجلدان، القـاهـرة: ١٣٧١ ـ ١٩٥٢.
١٩ ـ ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، **العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، القاهرة: ١٣٥٦ ـ ١٩٣٨.
٢٠ ـ ابن الداوداري، **كنز الدرر**، مجلد ٩، القاهرة: ١٩٦٠.

٢١ - ابن عربي، محي الدين، **فصوص الحكم**، القاهرة، ١٣٠٩.
٢٢ - ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكية**، ٤ أجزاء، بيروت. بلا.
٢٣ - ابن عساكر، علي بن حسن، **تبيين كذب المفتري**، دمشق: مكتبة القدسي، ١٣٤٧ - ١٩٢٨.
٢٤ - ابن حجر، أحمد بن محمد، **الدرر الكامنة**، حيدر آباد: دار المعارف العثمانية، بلا.
٢٥ - ابن جبير، محمد بن أحمد، **رحلة ابن جبير**.
٢٦ - ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، **تذكرة السامع والمتعلم**، بيروت: ٣٨٦ - ١٩٦٧.
٢٧ - ابن كثير، عماد الدين، **البداية والنهاية**، جـ ١٤، القاهرة: بلا.
٢٨ - ابن قيم الجوزية، شمس الدين، **أسماء مؤلفات ابن تيمية**، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦.
٢٩ - ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، **فضل علم السلف على الخلف**، القاهرة: ١٣٣٤ - ١٩٢٨.
٣٠ - ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، **الذيل على طبقات الحنابلة**، القاهرة: ١٩٥٢.
٣١ - ابن سينا، أبو علي حسن، **في إثبات النبوات**، بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.
٣٢ - ابن سينا، أبو علي حسن، **الشفاء**، مجلدان، القاهرة: ١٩٦٠.
٣٣ - ابن تغري بردي، يوسف، **النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة جـ ٥**، القاهرة: وزارة الثقافة، بلا.

* * *

جـ - الدراسات الحديثة

١ - أبو الأعلى المودودي، **منهج جديد للتربية والتعليم**، بغداد: دار النذير، ١٩٦٩.
٢ - أبو زهرة، محمد، **ابن تيمية: حياته وعصره**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٢.
٣ - بن نبي، مالك، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، القاهرة: مكتبة عمار، ١٣٩١ - ١٩٧١.

٤ ـ بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، بيروت: دار الفكر ١٣٩٠ ـ ١٩٧٠.
٥ ـ بن نبي، مالك، **مشكلة الثقافة**، بيروت: دار الفكر، ٣٩١ ـ ١٩٧١.
٦ ـ الجامعة العربية، «الاتفاقية الثقافية العربية» ١٩٦٥.
٧ ـ رضا، محمد رشيد، **المنار والأزهر**، القاهرة: ١٣٥٢ ـ ١٩٣٣.
٨ ـ فارس، نبيه أمين، **العرب الأحياء**، بيروت: ١٩٤٧.
٩ ـ الكيلاني، ماجد عرسان، «**نشأة القادرية**» رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، الجامعة الأميركيه ببيروت، ١٩٧٤.
١٠ ـ لاوست، هنري، **نظريات ابن تيمية** (مترجم)، ترجمة محمد عبد العظيم علي، القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٦ ـ ١٩٧٦.
١١ ـ المبارك، محمد، **الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية**، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٧.
١٢ ـ موسى، محمد يوسف، ابن تيمية، القاهرة: ١٩٦٢.
١٣ ـ وزارة التعليم العالي في المملكة العربية السعودية، **التعليم العالي**، ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧.

* * *

د ـ المجلات العربية

١ ـ **مجلة الآداب**، العدد ٥ بيروت: ١٩٧٤.
٢ ـ **مجلة رابطة العالم الإسلامي**، عدد ٤: مكة المكرمة ١٣٩٧ ـ ١٩٧٦.
٣ ـ **مجلة رابطة العالم الإسلامي**، عدد ٥: مكة المكرمة، ١٣٩٧ ـ ١٩٧٦.
٤ ـ **مجلة كلية التربية**، جامعة الرياض، مجلد ١ ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧.

* * *

هـ ـ المراجع العربية

١ ـ البغدادي، إسماعيل، **هدية العارفين في أسماء المؤلفين**. استانبول، ١٩٥١.
٢ ـ سزكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض: ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣.
٣ ـ طاش كبرى زادة، **مفتاح السعادة**، جـ ١، القاهرة: ١٩٦٨.

٤ ـ عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٤ ـ ١٩٤٥.
٥ ـ فنسنك، م. ي **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ليدن: ١٩٣٧.

* * *

المصادر الأجنبية

A. Bibliography

1 — Abu A'la Maududi, **Fundamentals of Islam,** Lahore - Pakistan: Islamic Publication ltd. 1978.

2 — Adams, Charles C., **Islam and Modernism in Egypt,** 2 nd ed. New York: Russell And Russell, 1968.

3 — Affifi A. E., **The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi,** Lahore - Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf 1964.

4 — Ali, Muhammad Kurd, **Memoirs of Muhammad Kurd Ali,** Tr. By Khalil Taha, Washington D. C. : American Council of Learned Societies, 1952.

5 — Arberry, A. J., **Religion in The Middle East** Vol. 2, (Islam) Cam — bridge: The Sundics of The Cambridge University Press 1969.

6 — Assad, Mohammad, **Islam at The Crossroad,** Lahore - Pakistan: Islamic Book Service, 1969.

7 — Bell, Joseph Norment, **Love Theory in Later Hanbalite Islam,** New York: State University of New York, 1979.

8 — Brockelman, Carl, **History of The Islamic Peoples,** Tr By Joel Carmichale and Moshe Perlmann, New York: G. P. Putnam,s Sons, 1947.

9 — Corbin, Henry, **Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi,** Tr. By Ralph Manheim (From French), Princeton: Princeton University Press, 1969.

10 — Bubos, Rene, **So Human An Animal,** New York: Charles Scribner's Sons, 1968.

11 — Farrukh, Umar A., **The Arab Genius in Science and Philosophy,** Tr. By J. B. Hardie. Washington, D. C. 1954.

12 — Gaudefroy, Maurice, **Muslim Institutions,** Tr. By John p. Macgregor (Form The French), London: George Allen And Unwin Ltd. 1950.

13 — Geetz, Clifford, **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.** New Haven and London: Yale University Press, 1968.

14 — Gohlman, William E. **The Life of Ibn Sina,** Vew York: State University of new York Press, 1974.

15 — Gibb, H. A. R., **Modern Trends in Islam,** Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

16 — Gibb, H. A R., (tr). **Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa,** New York: Augustus M. Kelley, Publishers, 1969.

17 — Gibb, H. A. R., **Mohammedanism,** z nd ed. London: Oxford University Press, 1964.

18 — Gibb, H. A. R., (ed.), **Whither Islam?** London: Victor Gollancz Itd. 1932.

19 — Goldziher, I., «Ibn Taymiya» in **Encyclopedia of Religion and Ethics.** ed. By James Hastings, Vol VII, New York: Charles Scribener's Sons, 1951.

20 — Hanna, Hohn S. **Ibn Sa'ud Warriors of Islam,** Leiden: E. J. Brill, 1978.

21 — Hanna, Sami A. **Medieval and Middle Eastern Studies,** Leiden: E. J. Brill, 1972.

22 — Hitti, Philip K., **History of The Arabs,** London: Macmillan And Co., Ltd. 1964.

23 — Hoffman, Ross, **Tradition and Progress,** Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1938.

24 — Holt, P. M., Ann K. S. Lambton And Bernard Lewis, **The Cambridge History of Islam,** Vol. 2., Cambridge: The University Press, 1970.

25 — Ibn Miskawayh, Ahmad B. Muhammad, **The Refinement of Character,** Tr. By Constantine K. Zurayk (From The Arabic), Beirut: The American University Of Beirut, 1968.

26 — Iqbal, Muhammad, **The Reconstruction of Relgious Thought in Islam,** Lahore - Pakistan, 1977.

27 — Jameelah, Maryam, **Islam and Modernism,** Lahore - Pakistan: 1975.

28 — Kaba, Lansine, **The Wahhabiyya.** Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.

29 — Kingdom Of Saudi Arabia, Ministry of Educatin. «The Bi - Annual Report of The Ministry of Education 1973 - 1974» Presented To The International Bureau of Education, Geneva, 35 Th Session, Sep. 1975.

30 — Lammens, H. **Islam: Beliefs and Institutions,** Tr. By E. Denison Ross (From The French), London WCI; Frank Cass And Co. Ltd, 1968.

31 — Laoust, H. «Ibn Taymiya» **The Encyclopedia of Islam,** Vol III. New edition, edited By B. Lewis And Others, Leiden: E. J. Brill, 1971.
32 — Lichtenstadter, Ilse. **Islam and Modern Ageù** New York: Bookman Associates, 1960.
33 — Macdonald, Duncan B. **Development of Muslim Theology,** New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
34 — Makari, Victor Emmanuel, The Social Factor in Ibn Taymiyyah's Ethics, Ph. D. Temple University, 1976.
35 — Makdisi, George, (ed.), **Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb,** Cambridge, Massachusetts, Harvard Univer - sity Press, 1965.
36 — Maslow, Abraham H. **Religions, Values and Peak Experience,** New York: Penguin Book, 1978.
37 — Memon, Muhammad Umar, **Ibn Taymiya's Struggle Against Popular Religion,** Paris: Mouton And Co., 1976.
38 — Murray, Gilbert, **Tradition And Progress,** New York: Books For Libraries Press, Inc., 1968.
39 — Nakosteen, Mehdi, **History of Islamic Origins of Western Education.** Colorado: University of Colorado Press, 1964.
40 — Nasr, Seyyed Hossein, **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn Arabi,** Cambridge: Harvard University Press, 1964.
41 — Rahman, F. **Avicenna's Psychology,** London: Geoffrey Cumberlefge, 1952.
42 — Rivlin, Benjamin And Joseph S. Szyliowicz, **The Contemporary Middle East: Tradition And Innovation,** Vew York: Random House, 1965.
43 — Smith, Margaret, **An Early Mystic of Baghdad: A Study of The Life And Teaching of Harith B. Asad al - Muhasibi,** London: The Sheldon Press, 1935.
44 — Siddiqi, Muzammil Husain, Muslim Views of Christianity in The Middle Ages, Ph. D. Harvard University, 1978.
45 — Tibawi, A. L. **Islamic Education,** London: Headly Brothers Ltd, 1972.
46 — Trimingham, J. Spencer, **The Sufi Orders in Islam,** Oxford: The University of Oxford, 1971.
47 — UNESCO, **Conference of Ministers of Education and Those Responsible For Economic Planning In The Arab States, Abu - Dhabi, 7 - 14** November, 1977, Paris: 1978.
48 — Urban, G. R. And Michael Clenny, **Can We Survive Our Future.** London: The Bodley Head, 1972.

49 — Von Grunebaum, Gustave E., **Modern Islam,** Berkley And Los Angeles: University of California Press, 1962.

50 — Von Grunebaum, Gustave E. **Medieval Islam,** Chicago: The University Press, 1946.

51 — Von Grunebaum, Gustave E. **Islam,** Vew York: Barnes And Noble, Inc., 1961.

52 — Von Grunebaum, Gustave E. **Unity and Variety in Muslim Civillization.** Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

53 — Walpole, Norman C. And Others, **U. S. Army Area Handbook For Algeria,** Washington D. C.: The American University, Foreign Areas Studies Division, 1965.

54 — Williams, John Alden, **Islam,** New York: George Braziller Inc. 1962.

55 — Williams, John Alden, **Themes of Islamic Civilization,** Berkeley: University of California Press, 1971.

56 — Wendell, Chales (tr.), **Muhammad Ab duh,** Washington, D. C. : American Council of Learned Societies, 1953.

57 — Wendell, Chales (tr.), **Rive Tracts of Hassan Al - Banna,** California: Univer - sity of California, 1979.

58 — Zuraiq, Qustantin, **The Meaning of Disaster,** Tr. By R. B. Winder, Beirut, 1959.

59 — Zahlan, Rosemarie Said, **The Origins of United Arab Emirates,** New York: St. Martin's Press, Inc. 1978.

B. Reference Works

1 — Binder, Leonard. (ed.), **The Study of The Middle East.** Research **And Scholarship in The Humanities and The Social Sciences.** New York: John Wiley And Sons, 1976.

2 — Brockelman, Carl. **Geschichte - Der Arabischen Litterature,** 5 Vols. Leiden: E. J. Brill, 1938.

3 — **Comprehensive Dissertation Index,** 1978 (Author Index, Ann Arbor Michigan, 1979.

4 — Freeman Grenvill, G. S. P. **Muslim and Christian Calendars,** London: Oxford University Press, 1963.

5 — **Library of Congress Catalog,** Vol. 2, (1979), Washington: 1979.

6 — **Library of Congress Catallog,** Vol. 9, (1978), 1980.

7 — **Library of Congress Catallog,** Vol. 12 (1960 - 1964), Ann Arbor, Michigan: J. W. Edward Publishers, n. C.

8 — Middle East Studies Association, **Bulletin,** Vols. 1 - 2 July, December 1970 (New York University).

9 — The New York Public Library, **Dictionary Catalog of The Oriental Col-**

lection, Vols. 7 - 8 (G — L), Mass, Boston: G. K. Hall And Co. 1960.

C. Journal and Periodicals

1 — Council of Learning, **Change,** Vol 10, No. 3, 1978. NBW Tower, New Rochell, N. Y.
2 — **International Journal of Middle East Studiess,** Vol 4ù No. 3 Cam - bridge University Press, 1973.
3 — **Islam,** Berlin - New York: Walter De Cruyter, Vol. 50. No. 1, 1973.
4 — **Islamic Culture:** An English Quarterly, Hyderabad - India: The Islamic Culture Board, Vol. 53, No. 3, July 1979.
5 — **The Islamic Quarterly,** Vol. 19, No. 3 And 4, London: The Islamic Cul - tural Cenger, 1975.
6 — **The Islamic Quarterly,** Vol, 5, No. 1 - 2. 1959.
7 — **The American Journal of Arabic Studies,** Vol. 1, 1973. Leiden: E. J. Grill.
8 — **The Comparative Studies of Society And History,** Vol. 20 No. 4., oct. 1978. New York - Cambridge.
9 — **The Middle East Journal,** Winter, 1979, Washington D. C. Middle East Institute.

المؤلف في سطور

الحالة الشخصية:

- من مواليد محافظة أربد في الأردن.

الدراسة:

- دكتوراه في أصول التربية من جامعة بتسبرج - ولاية بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأميركية.
- ماجستير أصول تربية من الجامعة الأردنية.
- ماجستير في التاريخ الإسلامي من الجامعة الأميركية ببيروت.
- ليسانس في التاريخ من جامعة القاهرة.
- دورة في القياس والتقويم في الجامعة الأميركية بالقاهرة.

الخبرات الوظيفية:

- رئيس قسم التربية الإسلامية والمقارنة في كلية التربية / جامعة الملك عبد العزيز - فرع المدينة المنورة.
- أستاذ أصول التربية في كلية التربية للبنات / المدينة المنورة.
- مدير مركز البحوث والدراسات الإسلامية - الأمم المتحدة بنيويورك.
- محاضر في الدراسات العربية في جامعة بتسبرج.
- مدير التعليم والتدريب في وزارة الأوقاف في الأردن.
- رئيس قسم البحث التربوي - في وزارة التربية والتعليم في الأردن.
- مدير معهد معلمين في وزارة التربية والتعليم في الأردن.
- رئيس شعبة الاجتماعات في مديرية المناهج في الأردن.

- عضو قسم القياس والتقويم في وزارة التربية والتعليم الأردنية.
- مدرس تاريخ واجتماعيات في الأردن.

الخبرات الفنية:

- المشاركة في تخطيط المناهج في الأردن وكلية التربية.
- المشاركة في تقويم أبحاث ودراسات جامعية.
- المشاركة في مؤتمرات تربوية في العالم العربي والإسلامي وأمريكا وأوروبا.
- عضو لجنة الإشراف على مجلات تربوية في الأردن وأمريكا.
- محاضر في دورات تربوية في الأردن وفي أمريكا.
- محاضر في حلقات دراسية في أمريكا.

العضوية الأكاديمية:

- عضو في جمعية دراسات الشرق الأوسط لأمريكا الشمالية.
- عضو في جمعية تاريخ التربية بالولايات المتحدة.
- عضو في جمعية أصول التربية بالولايات المتحدة.
- عضو في معهد دراسات الشرق الأوسط - واشنطن.

من الإنتاج العلمي:

- تطور مفهوم النظريـة التربوية الإسلامية.
- التعليم ومستقبل المجتمعات الإسلامية.
- الفكر التربوي عند ابن تيمية.
- هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس.
- رسالة المسجد.
- رسالة المسلم في المجتمع الأمريكي.
- عشرات الأبحاث والمقالات في مجلات عربية وإسلامية.
- مؤلف مشارك في كتب الاجتماعيات - وزارة التربية في سلطنة عمان.

مؤلفات تحت الطبع والإعداد:

- في التربية الدولية، أصول التربية الإسلامية، الدارونيـة الاجتماعيـة والتربيـة الأمريكية.

IBN TAYMIYA ON EDUCATION
AN ANALYTICAL STUDY OF IBN TYAMIYA,S VIEWS ON EDUCATION

BY

DR. Majid Irsan Al - Kaylani

1305. H —— 1985 AD